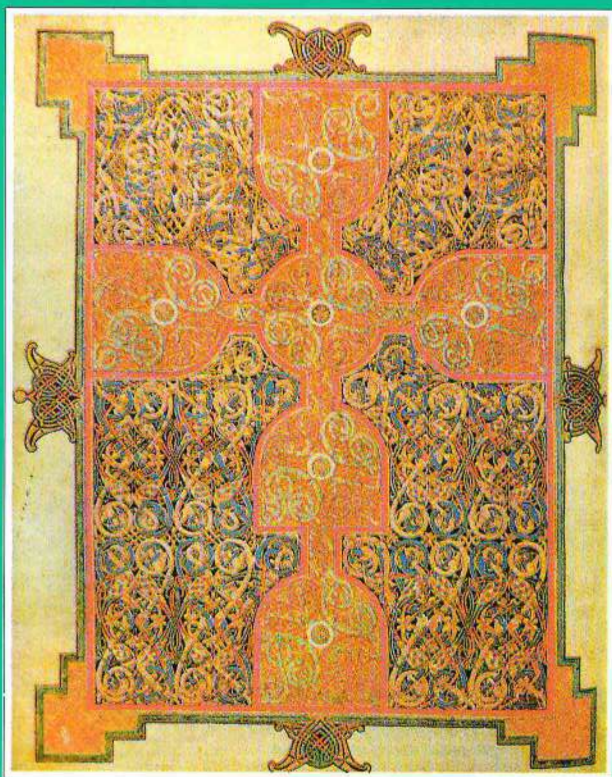
JEAN DANIÉLOU
MEMBRU AL ACADEMIEI FRANCEZE

SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE



Editura „AMARCORD“

CUM PATRIBUS



• Ramura de palmier și coroana • Vița de vie și pomul vieții • Apa vie și peștele • Corabia bisericii • Carul lui Ilie • Plugul și toporul • Steaua lui Iacob • Cei doisprezece apostoli și zodiacul • Semnul tau •

ISBN 973-9244-22-X

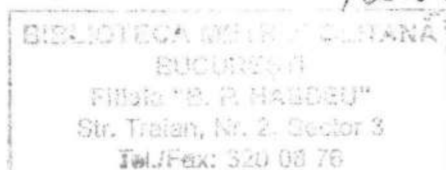
LEI 22.000

2500

Această carte este sponsorizată de
FUNDAȚIA SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

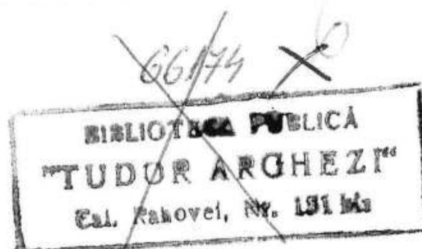
Titlu original :
Jean Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*

JEAN DANIÉLOU
MEMBRU AL ACADEMIEI FRANCEZE



SIMBOLURILE CREȘTINE PRIMITIVE

Traducere în limba română
de
ANCA OPRIĆ
și
EUGENIA ARJOCA IEREMIA





Editura AMARCORD
Timișoara, 1998

Colecția „CUM PATRIBUS“
Colecție îngrijită de CLAUDIU T. ARIEȘAN

Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

INTRODUCERE

Înainte să se răspândească în lumea greacă și romană și să-i împrumute limba și imaginile, creștinismul a cunoscut o primă perioadă într-un mediu evreu, în care se vorbea arameana. Acest iudeo-creștinism nu a avut viitor și urmele sale aproape că au dispărut. Totuși niște opere stranii, transmise în traduceri în limbi orientale, au permis puțin câte puțin să i se restituie moștenirea literară : acestea sunt Odele lui Solomon, Înălțarea lui Isaia, Testamentele celor 12 patriarhi *și multe altele. Am încercat, într-o altă carte, să le restitui mentalitatea*[1]. *Aceasta aparține categoriilor apocalipticii evreiești. Este o teologie a istoriei care se exprimă cu ajutorul simbolurilor.*

Am ajuns astfel să mă întreb dacă un anumit număr de imagini, printre acelea pe care ni le-a lăsat moștenire creștinismul antic, nu se întorceau oare la această perioadă primitivă și nu-și găseau în ea semnificația. Am publicat în diferite reviste, începând din 1954, rezultatele acestor cercetări. Aceste studii, revăzute și completate, le-am adunat în prezenta carte. Am constatat singularitatea simbolului crucii și mai ales a simbolului plugului. Am crezut că recunosc importanța coroanei în simbolistica sacramentală. Am fost uimit să văd botezul comparat cu un car cu care omul se înalță spre cer. De altfel, am ajuns să gândesc că simboluri mai cunoscute, în special cel al peștelui, puteau avea o altă semnificație decât cea care li se atribuie de obicei.

Totuși ciudățenia acestor concluzii mă lasă și pe mine perplex. Menționez interesul cu care am citit, într-un număr din „Osservatore Romano" *din 16 august 1960, un articol în care R. P. Bagatti, unul din cei mai buni arheologi ai Palestinei, raporta uimitoarele descoperiri făcute la Hebron, la Nazareth și Ierusalim și care au*

[1] *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée, 1958.

permis să se aducă la lumina zilei un anumit număr de osuare și de stele funerare al căror caracter iudeo-creștin este cert și care prezintă cele mai multe simboluri pe care le-am recunoscut, la rândul meu, ca iudeo-creștine în monumentele literare. Se regăsesc plugul și ramura de palmier, steaua și mlădița, crucea și peștele. Aceste osuare au aparținut unei comunități iudeo-creștine care a trăit în Palestina la sfârșitul primului secol și în cel de-al II-lea secol. Aceste simboluri, pe care le prezintă ele, au fost studiate de R. P. Testa într-o teză susținută la Institutul biblic din Roma, teză ce nu a fost încă publicată și despre care știu doar ceea ce au scris P. Bagatti, în articolul citat, și autorul însuși în „Osservatore Romano“ *din 25 septembrie 1960*[2].

Deci putem scrie o pagină nouă în istoria creștinismului. Nimic nu ne era mai obscur până acum decât acest spațiu ce separă primele începuturi ale Bisericii, pe care ni le descriu Epistolele Sfântului Pavel *și* Actele Apostolilor, *de dezvoltările sale în mediul grec și roman, la Alexandria, Carthagina și Roma. Această perioadă obscură începe să se lumineze. Și ceea ce se revelează tuturor este tocmai importanța pe care a avut-o acest creștinism de structură semitică, pe care nu-l bănuiam și ale cărui anumite trăsături ni le face cunoscute studiul simbolisticii iudeo-creștine.*

[2] Teza a apărut în 1962 sub titlul : *Il simbolismo dei Giudei-Cristiani*, Jerusalim, Tipografia P. P. Francescani (notă la a 2-a ediție).

I

RAMURA DE PALMIER ȘI COROANA

Noul Testament nu este distrugerea, ci desăvârșirea Vechiului Testament. Nu există un exemplu mai remarcabil al acestui principiu decât cel al sărbătorilor liturgice. Marile solemnități ale iudaismului, Paștele și Rusaliile, au rămas și acelea ale creștinismului, încărcându-se doar cu un sens nou. Există totuși o excepție, cel puțin aparentă la această lege, aceea a Sărbătorii Corturilor, (*Scénopégia* din *Septuaginta*), care avea loc în septembrie. N-a mai rămas decât un vestigiu care se referă la ea, lectura textului din *Levitic* în sâmbăta celor Patru-Timpuri din septembrie. Ne-am întrebat în altă parte dacă sărbătoarea nu a lăsat totuși urme în liturghie și în exegeza creștină[1]. Dar mai întâi trebuie să ne întrebăm ce semnificație avea ea în vremea lui Cristos.

Prima origine a sărbătorii Corturilor trebuie să fie căutată în ciclul sărbătorilor sezoniere. Ea este sărbătoarea culesului viilor, așa cum Rusaliile sunt sărbătoarea secerișului[2]. Însuși textul *Leviticului*, care prescrie celebrarea, indică acest lucru (XXIII, 39). Filon subliniază și el acest aspect (*Spec. leg.*, II, 204). De această sărbătoare sezonieră se leagă riturile caracteristice sărbătorii : locuirea în colibe (*σκηναί*) construite din ramuri, timp de șapte zile, libațiunile cu apă destinate să aducă ploaia, procesiunea în jurul altarului în cea de-a opta zi în care se ținea într-o mână buchetul *(lulab)* făcut

---

[1] *„Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles"* în *„La Maison-Dieu"*, 46 (1956), pp. 114–136, *„La fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique"*, *Stud. Patrist.*, I, Berlin, 1957, pp. 262–279.

[2] J. Pedersen, II, London, 1940, pp. 418–425 ; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israël.* Studien zur geschichte des Laubhüttenfestes, München 1954 ; Van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leyden, 1959, pp. 30–36.

din trei specii de ramuri – salcie, mirt și palmier – și-n cealaltă un fruct de lămâi *(etrog)*[3]. Dar ca și pentru celelalte sărbători care au aceeași origine, gândirea iudaică a înscris amintirea unui eveniment istoric din istoria sa în cadrul ciclic al sărbătorii sezoniere. Astfel Paștele, sărbătoarea primelor spice și a azimelor, a devenit sărbătoarea primilor-născuți cruțați *(passah)* de Îngerul exterminator. Rusaliile au fost asociate comunicării Legii pe Sinai. La fel este și pentru sărbătoarea Corturilor. Deja *Leviticul* explică faptul că ea este destinată să le reamintească Evreilor șederea în corturile (*σκηναί*) deșertului în vremea Exodului (XXIII, 43). Interpretarea se leagă de tradiția sacerdotală. Ea se va regăsi în Filon (*Spec. leg.*, II, 207), în tradiția rabinică[4], la Părinții Bisericii[5].

Dar începând cu Profeții, și mai ales în perioada post-exilică, evenimentele petrecute în istoria Israelului și în special a Exodului nu sunt reamintite decât pentru a întreține speranța poporului în evenimentele viitoare, când puterea lui Iahwe se va manifesta într-un mod și mai strălucitor încă în favoarea alor săi. Evenimentele Exodului devin figura realităților escatologice. Este fundamentul tipologiei. Aceasta este adevărat pentru Paști și pentru ieșirea din Egipt. Ele apar ca figura eliberării escatologice a poporului lui Dumnezeu. Or acest lucru este adevărat în cel mai înalt grad pentru sărbătoarea Corturilor. Ea primește, mai mult decât oricare altă sărbătoare, semnificație escatologică. Putem afla motivul acestui fapt într-o trăsătură pe care ne-o indică Filon : ea termină (*τελείωσις*) ciclul agrar al anului (*Spec. leg.*, II, 204)[6].

Dar există un motiv mai vechi și mai profund. Sărbătoarea pare să aibă, într-adevăr, o legătură foarte specială cu speranțele mesianice. Originile acestei legături sunt obscure. Se pare însă că sărbătoarea Corturilor ar fi în legătură fie cu sărbătoarea anuală a instaurării regale fie, mai degrabă, după cum crede Kraus, cu reînnoirea alianței prin regele davidic. Fragmentele dezintegrate ale acestei

---

[3] Vezi Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T.*, II, pp. 774–812.

[4] Vezi Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N.T.*, II, p. 778.

[5] Teodoret, *Quaest. Ex.*, 54 ; *P. G.* 80, 276 B–C ; Ieronim, *In Zach.*, 3, 14 ; *P. L.* 25, 1536.

[6] Teodoret o numește sărbătoarea consumului (*συντελείας*) la sfârșitul anului (*Quaest. Ex.*, 54, *P. G.* 80, 276 B).

sărbători ar supravieţui în cele trei mari sărbători evreieşti Tischri, Rosh-ha-Shana, Kipur şi Sukkôth (σκηναί)[7]. Această sărbătoare ar fi luat în iudaism un caracter mesianic, adică ar fi fost pusă în relaţie cu aşteptarea regelui ce va veni. Nu este vorba aici despre originea primară a sărbătorii care pare să se lege de riturile sezoniere, ci de o transformare suferită de ea în epoca regală şi care i-ar fi introdus elemente noi.

În orice caz, este sigur că mai multe texte ne atestă importanţa luată de sărbătoare în iudaismul postexilian în legătură cu aşteptarea mesianică. Primul este capitolul final al lui Zaharia. Mai întâi se vede Iahwe „punându-şi piciorul pe Muntele Măslinilor care se află în faţa Ierusalimului, înspre Orient" (XIV, 5). Apoi se spune că „ape vii vor izvorî din Ierusalim" (XIV, 8). Dar mai ales vedem acolo „toate popoarele urcând la Ierusalim pentru a celebra sărbătoarea Corturilor" (XIV, 16). Astfel, sărbătoarea Corturilor apare ca o figură a regatului mesianic. Celelalte două trăsături par să se raporteze la aceasta. Revărsarea de ape vii este în legătură cu riturile sărbătorii şi Muntele Măslinilor e locul de unde se recoltau crengi pentru colibe[8]. Acest ultim punct nu va fi lipsit de interes când vom avea de apropiat intrarea lui Isus în Ierusalim, venind de pe Muntele Măslinilor, şi sărbătoarea Corturilor.

De altfel, posedăm un psalm care aparţine liturghiei postexiliene a sărbătorii şi al cărui caracter mesianic este evident : Psalmul 117. Era cântat în timpul procesiunii solemne când, într-a opta zi, Evreii circulau în jurul altarului purtând *lulab*-ul. La această procesiune face aluzie versetul : *Constituite diem solemnem in condensis usque ad cornu altaris*. Or, acest psalm îl desemnează pe Mesia ca pe acela care trebuie să vină. Şi el cheamă venirea sa prin strigătul din Osana : *O Domine salvum me fac*. Psalmul conţine deopotrivă un alt text mesianic, pe care Noul Testament îl va aplica lui Cristos. Este versetul : „Piatra pe care au lepădat-o zidarii a ajuns să fie pusă în capul unghiului clădirii" (CXVII, 22). Toate aceste pasaje ne arată că liturghia Corturilor constituia un loc privilegiat al aşteptării mesianice.

---

[7] N. H. Straith, *The Jewish New Year Festival*, London, 1947, pp. 75–80.

[8] Vezi *Neemia*, VIII, 15 : „Mergeţi pe munte şi luaţi ramuri pentru a face corturi".

O asemenea interpretare mesianică a sărbătorii a continuat în iudaism până la primele secole creștine. Sfântul Ieronim, comentând pe *Zah.*, XIV, 6, arată că evreii văd în sărbătoarea Corturilor „printr-o speranță amăgitoare, înfățișarea lucrurilor care se vor întâmpla în domnia milenară“ (III, 14 ; P. L. 25, 1536 A). Ei interpretează în același fel revărsarea de ape vii și reconstruirea Ierusalimului (1529 A–C). Astfel, pentru evrei festivitățile Corturilor, în care fiecare mânca și bea împreună cu familia sa în coliba împodobită cu ramuri felurite, apăreau ca o prefigurare a bucuriilor materiale din împărăția mesianică. Speranțele mesianice, pe care le întreținea sărbătoarea, pot să ne explice de ce ea a dat naștere unei anumite agitații politice și de ce Părinții Bisericii atrăgeau în mod deosebit atenția creștinilor împotriva ei[9].

Dar textul lui Ieronim are un alt interes, acela de a pune sărbătoarea în legătură cu Mileniile. Știm, într-adevăr, că expresia are o semnificație paradisiacă. O mie de ani este vârsta pe care ar fi trăit-o Adam, dacă ar fi rămas credincios, și pe care descendenții săi n-au mai atins-o niciodată din cauza păcatului originar[10]. Astfel sărbătoarea Corturilor se încarcă cu un nou simbolism, pe care-l vom regăsi mai departe la Părinți și care ne este atestat de iudaism. Cadrul său arborescent evocă grădina originară. Festivitățile sale anunță abundența materială a Domniei mesianice. Ierusalimul restaurat este Paradisul regăsit. Apa vie e aceea a izvorului paradisiac care se răspândește în cele patru zări. *Etrog*-ul purtat la sfârșit este simbolul fructului arborelui vieții (Ieronim, *loc. cit.*, 1357 A). Se știe de altfel în ce măsură temele mesianice și temele paradisiace sunt unite în iudaism.

Că Ieronim atestă o tradiție străveche, este deja dovedit de faptul că această interpretare milenaristă a sărbătorii Corturilor se găsește deja la Metodiu. Acesta, interpretând într-un sens escatologic ieșirea din Egipt, scrie : „Pornind și eu la drum și ieșind din Egiptul acestei vieți, ajung mai întâi la înviere, la adevărata sărbătoare a Corturilor. Acolo, construindu-mi cortul în prima zi de sărbătoare, cea a

---

[9] Vezi M. Simon, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 338. Vezi, de asemenea, W. R. Farmer, *The Palm Branches in John*, 12, 13, „J. T. S.“, 3, 1952, pp. 62–66.

[10] Vezi Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1959, pp. 353–358.

judecăţii, celebrez sărbătoarea împreună cu Cristos în timpul mileniului odihnei, numit «cele şapte zile», adevăratul sabat. Apoi pornesc la drum spre pământul făgăduinţei, spre ceruri" (*Conv.*, IX, 5 ; „G.C.S.", 120). Sărbătoarea Corturilor semnifică deci domnia terestră a lui Mesia, înainte de viaţa veşnică. Interesul acestui text stă în faptul că el ne arată că această concepţie milenaristă a sărbătorii exista, de asemenea la anumiţi creştini, cum, de altfel, o declară Ieronim (1529 A). Se ştie bunăoară că Metodiu aparţine teologiei asiatice. Or, în aceasta, în *Apocalipsa lui Ioan* şi la Papias apare mileniul în acelaşi timp cu primul simbolism escatologic creştin al Corturilor. Creştinii îl aveau de la evrei. Şi un asemenea lucru ne permite să ne reîntoarcem, pentru aceştia din urmă, la timpurile apostolice.

Datele arheologice evreieşti aduc o confirmare decisivă a acestei teorii. Este suficient să citim lucrarea lui Erwin Goodenough[11] asupra simbolismului iudaic în epoca greco-romană, pentru a constata că temele cele mai frecvent reprezentate sunt în legătură cu sărbătoarea Corturilor. Acest lucru e evident pentru *lulab* şi *etrog*. Dar problema se poate pune şi pentru *menorah*. Se ştie că sărbătoarea Corturilor era o sărbătoare a luminilor. *Sophar*-ul se leagă de sărbătoarea Rosh-ha-shana, care face parte din acelaşi ciclu. De asemenea şi sacrificiul lui Isaac. Aceste simboluri sunt în relaţie cu speranţa escatologică, cel puţin într-o privinţă. Este ea speranţa mesianică, sau se raportează la o lume de dincolo, iată o chestiune pe care o vom aborda mai departe, atunci când vom trata sensurile acestor diferite simboluri.

Un caz deosebit de interesant îl reprezintă cel al sinagogii de la Dûra-Europos. Mai multe fresce pe care ea le conţine au fost puse în legătură cu sărbătoarea Corturilor. Aceasta este valabilă în ce priveşte fresca W.B.1, după du Mesnil du Buisson. Dar o asemenea opinie nu pare să poată fi reţinută[12]. Dimpotrivă, Kraeling socoteşte că S.B.1., care reprezintă dedicaţia Templului, împrumută trăsături din sărbătoarea Corturilor. De asemenea, dedicaţia Templului sub

[11] *Jewish Symbols in Greco-Roman period*, 8 vol., New York, 1953–1959.

[12] C. H. Kraeling, *The Excavation of Dura-Europos*, Final Report, VIII, 1, New Haven, 1956, pp. 118 şi următoarele.

Solomon a avut loc efectiv în timpul sărbătorii. O trăsătură interesantă o constituie prezența copiilor, pe care-i regăsim la intrarea lui Cristos în Ierusalim. Dacă fresca are o semnificație mesianică, cum gândește Kraeling[13], sărbătoarea Corturilor, legată de construirea Templului, ar avea aici o interpretare de acest ordin.

Dar, fără îndoială, fresca cea mai interesantă pentru subiectul nostru este ansamblul care înconjoară nișa Torei și care are, deci, o importanță capitală. În partea inferioară, avem în centru o reprezentare schematizată a Templului, înconjurat la stânga de sfeșnicul cu șapte brațe cu *lulab*-ul și *etrog*-ul, și la dreapta de sacrificiul lui Isaac. Toate acestea se referă la sărbătorile Tishri. Partea superioară, în forma ei cea mai veche, prezintă, după Kraeling, arborele vieții înconjurat de o masă și de un tron, toate aceste simboluri având un sens mesianic. Suntem îndreptățiți să ne întrebăm de pe acum dacă nu este la fel și pentru Templu, *lulab*, *etrog*, *menorah*. De asemenea, Rachel Wischnitzer nu ezită să apropie această reprezentare de *Zaharia*, XIV, 16 și să vadă în Templu, Templul escatologic[14]. Ea încheie ansamblul studiului ei : „Singura sărbătoare indiscutabilă desemnată de simbolurile culturale, *lulab*-ul și *etrog*-ul, este sărbătoarea Corturilor. Dar ea este concepută simbolic ca o sărbătoare mesianică și asociată cu pictura centrală a Templului mesianic și cu ideea de mântuire“[15].

Rezultă din această primă anchetă că tradiția iudaică din vremea Profeților și până în secolul al IV-lea după Cristos a dat sărbătorii Corturilor o interpretare mesianică. Acest lucru, pe care l-am arătat pentru sărbătoare în ansamblul ei, trebuie să-l reluăm acum la nivelul diferitelor elemente ce o constituie. Pe de o parte, găsim aici confirmarea a ceea ce am avansat. Și, de altfel, vom reuși să degajăm simbolismele escatologice diferite pe care aceste elemente le-au îmbrăcat în iudeo-creștinism pe toată perioada ce ne preocupă. Vom face apel în sfârșit la datele literare iudaice, la datele arheologice iudaice, dar și la datele iudeo-creștine care apar doar ca ecoul unui simbolism anterior.

---

[13] *Op. cit.*, p. 117.

[14] *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948, p.89.

[15] Rachel Wischnitzer, *op. cit.*, p. 101.

O primă dată este cea a colibelor de frunziş (σκηναί), corturile. Este unul din elementele a căror semnificaţie mesianică se întoarce cel mai departe în timp. Probabil la ele face aluzie *Isaia*, XXXII, 1, reprezentând viaţa celor drepţi în împărăţia mesianică, ca pe o sălăşluire în „cabanele păcii". Pornind de la această temă, cum a văzut-o Harald Riesenfeld, o semnificaţie mesianică va fi dată colibelor sărbătorii Corturilor : „Cabanele fură concepute nu numai ca o reminiscenţă a protecţiei divine în deşert, ci şi ca o prefigurare a *sukkoth*-urilor în care drepţii vor locui în veacul ce va să vină. Se vede, astfel, că o semnificaţie escatologică foarte precisă era legată de ritul cel mai caracteristic al sărbătorii Corturilor, aşa cum era ea celebrată în vremurile iudaismului"[16].

Fără îndoială, trebuie să explicăm din aceeaşi perspectivă în Noul Testament „corturile veşnice" (*αἰώνιοι σκηναί*), despre care este vorba în *Luca*, XVI, 9. De asemenea, expresia este frecventă în *Apocalipsă* pentru a desemna locuinţa celor drepţi în cer (VII, 15 ; XII, 12 ; XIII, 6 ; XXI, 3). Or, vom vedea că *Apocalipsa* este plină de aluzii la sărbătoarea Corturilor. Şi, mai ales, se pare că putem vedea, împreună cu Riesenfeld, în simbolistica escatologică a colibelor cheia unui episod capital al *Noului Testament*, cel al Schimbării la Faţă. Un anumit număr de trăsături orientează într-adevăr spre o relaţie între episodul acesta şi sărbătoarea Corturilor. Primul este cronologic. Marcu şi Matei spun că Schimbarea la Faţă a avut loc cu „şase zile mai târziu" (*Mt.*, XVII, 1 ; *Mc.*, IX, 3), în timp ce Luca o fixează „cu aproximativ opt zile după aceea" (IX, 28). Chiar această şovăire indică faptul că este vorba de o circumstanţă a anului, în care intervalul de şase la opt zile are o importanţă specială. Şi aceasta convine mai ales sărbătorii Corturilor, care dura opt zile şi în care cea de-a opta zi avea o importanţă deosebită.

O a doua trăsătură, geografică, este cea a Muntelui. Or noi am notat legătura deosebită a sărbătorii cu Muntele Măslinilor. În *Zaharia*, gloria lui Iahwe apare pe Muntele Măslinilor : astfel, Cristos se manifestă în gloria sa pe Muntele neidentificat al scenei. Norul este în relaţie cu cultul Templului. El este aici expresia locuinţei lui

[16] *Jésus transfiguré*, Copenhaga, 1947, p. 189. Vezi J. Bonsirven, *Le judaisme palestinien au temps de Jésus Christ*, Paris, 1945, p. 522 ; H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Uppsala, 1950, p. 54.

Iahwe printre drepți în veacul ce va să vină. Riesenfeld indică deopotrivă că expresia „Ne este bine să fim aici" (*Luca*, IX, 37) ar putea fi expresia odihnei, a unei *ἀνάπαυσις* escatologice a cărei legătură cu sălășluirea în corturi am văzut-o adineaori în Isaia[17].

Din acest moment o ultimă trăsătură, cea mai misterioasă, se clarifică, aceea a colibelor (*σκηναί*), pe care Petru propune să le înalțe Moise și Ilie pentru Mesia. Într-adevăr, se pare că trebuie să vedem în aceste colibe o aluzie la sărbătoarea Corturilor. Manifestarea gloriei lui Isus îi apare lui Petru ca un semn că timpurile mesianice au venit. Or, una din caracteristicile timpurilor mesianice era sălășluirea celor drepți în colibe, care prefigurau colibele sărbătorii Corturilor. Din acest moment gestul lui Petru se explică foarte limpede. El exprimă credința în îndeplinirea actuală a vremilor mesianice sub forma riturilor sărbătorii Corturilor[18]. Trăsătura se înțelege și mai bine, dacă scena a avut loc efectiv în epoca sărbătorii Corturilor. Este o chestiune asupra căreia vom reveni.

Rămâne de făcut o ultimă remarcă asupra semnificației escatologice a colibelor, aceea a simbolismului lor. Metodiu vede aici simbolul corpurilor reînviate în timpul mileniului (*Conv.*, IX, 9 ; „G.C.S.", 120). Compararea corpului cu un cort se găsește în *Înțelepciunea* IV, 15 ; II, *Corinteni* IV, 2–8 ; *Petru*, I, 13. Dar chestiunea relației sale în aceste texte cu sărbătoarea Corturilor este discutată ; vom reveni asupra ei mai departe. Unul dintre textele biblice cele mai vechi în care creștinii au asociat ideea învierii cu aceea a unui cort înălțat este *Amos*, IX, 11 : „Voi reînălța (*ἀναστήσω*) cortul lui David". Textul este în *Testimonia* folosite de Irineu (*Dem.*, 38 și 62) ca o profeție a învierii lui Cristos. Și era deja în *Testimonia* de la Qumrân, dar fără referire la înviere (C.D.C., VII, 14–19). Nu apare deci faptul că raportarea corturilor la corpurile reînviate ar fi anterioară creștinismului.

Dimpotrivă, întâlnim în iudaism un alt simbol care privește nu colibele, ci ornamentele ce le acoperă. Riesenfeld notează, într-adevăr, că ideea după care podoaba pavilioanelor viitoare se află în raport cu acțiunile omului în timpul vieții lui terestre este familiară

[17] *Op. cit.*, p. 258.

[18] B. Zielenski, *De sensu Transfigurationis*, „Verb. Dom.", 26 (1948), p. 342.

Midrashim-ilor[19]. Acest fapt orientează spre un simbolism pe care-l vom regăsi pentru *lulab* şi *etrog*. E interesant pentru noi să notăm că acest simbolism al ornamentului pavilioanelor se regăseşte în tradiţia creştină, care aici depinde cu siguranţă de un simbolism rabinic. Metodiu scrie : „Îl voi sărbători pe Dumnezeu solemn [în timpul mileniului] împodobind coliba corpului meu [= corpul înviat] cu acţiuni frumoase. Cercetat în prima zi a învierii, aduc ceea ce-mi este prescris mie dacă sunt împodobit cu fructele virtuţii. Dacă *Scenopegia* este învierea, ceea ce este prescris pentru împodobirea colibelor sunt operele dreptăţii" (*Conv.*, IX, 17 ; „G.C.S.", 116, 23–27). În altă parte, Efrem scrie : „Am văzut (în Paradis) corturile (*σκηναί*) drepţilor, stropite cu parfumuri, încoronate cu fructe, împodobite cu ghirlande de flori. După cum a fost efortul omului, tot aşa va fi şi coliba sa" (*Hymn. Parad.*, V, 6 ; Beck, *Studia anselmiana*, 26, p. 41). Beck notează lămurit că aceste corturi sunt în legătură cu sărbătoarea Corturilor (id., p. 3).

Aceasta ne conduce la o a doua serie de simboluri a căror semnificaţie mesianică şi escatologică în iudaismul contemporan lui Cristos este certă : *lulab*-ul şi *etrog*-ul. Aici ne găsim în prezenţa obiectelor cel mai frecvent reprezentate pe monumentele evreilor. Goodenough le-a consacrat un lung studiu (IV, pp. 145–166). Vom nota mai întâi relaţia lor cu speranţa mesianică. Riesenfeld a atras atenţia asupra unui pasaj din *Testamentul lui Nephtali* (V, 4). Este vorba despre o viziune a lui Nephtali, care are drept loc Muntele Măslinilor şi unde Levi, triumfând asupra soarelui, devine el însuşi strălucitor ca soarele. I se dau atunci douăsprezece ramuri de palmier. Dacă ne amintim de legăturile dintre sărbătoarea Corturilor şi Muntele Măslinilor cu aşteptarea mesianică, nu putem decât să vedem aici apariţia lui Mesia la sărbătoarea Corturilor pe Muntele Măslinilor, aidoma unui soare ce răsare. Ramurile de palmier sunt atunci semnul victoriei sale[20]. Cum să nu apropiem episodul de apariţia lui Cristos pe Muntele Măslinilor cu ocazia intrării sale triumfale ? De asemenea, *lulab*-ul şi *etrog*-ul de pe panoul central de la Dûra trebuie interpretate în acest sens mesianic.

[19] *Op. cit.*, p. 197.

[20] Vezi Strack-Billerbeck, II, pp. 789–790.

Dar alături de acest sens mesianic mai este unul, mult mai important, care privește speranța escatologică în lumea de apoi. Într-adevăr, aceasta explică prezența foarte frecventă a *lulab*-ului și *etrog*-ului pe monumentele funerare evreiești. Aici simbolismul nu este cel al victoriei, ci al învierii[21]. Este remarcabil faptul că ramura de palmier se găsește pe o stelă iudeo-creștină, a cărei reproducere mi-a trimis-o P. Testa. În această perspectivă își găsește semnificația prezența ramurilor de palmier în mâinile martirilor, învingători ai morții, așa cum o găsim deja în *Apocalipsă* (VII, 9). Se va remarca faptul că atât în acest pasaj, cât și pe monumente, nu este vorba decât de ramuri de palmier și nu de *lulab*-ul propriu-zis. Dar Goodenough crede că este vorba și de acesta din urmă și că elementul care era cel mai caracteristic și mai reprezentativ *lulab*-ului a ajuns astfel să-l desemneze. Și el reprezintă aici speranța în nemurire[22].

Este momentul, de asemenea, să notăm un alt simbolism al *lulab*-ului, care se leagă de ceea ce spuneam în legătură cu ramurile ce împodobeau colibele : acela în care el desemnează faptele bune care vor fi răsplătite în ziua de apoi. Acesta apare în prelungirea unui rit al sărbătorii : în prima zi, evreii trebuiau să prezinte *lulab*-ul pentru a se constata dacă ramurile care-l alcătuiesc erau în cantități suficiente[23]. Se pare că un pasaj al *Păstorului* lui Hermas, al cărui caracter iudeo-creștin este cunoscut, ne dă simbolismul acestui rit, pasaj a cărui relație cu sărbătoarea Corturilor mi se pare evidentă. Se vede aici Îngerul glorios împărțind ramuri de salcie mulțimii și apoi cerându-le din nou de la fiecare. El dă coroanele acelora ale căror ramuri sunt acoperite de mlădițe. Îi gonește pe cei ale căror ramuri s-au uscat. Îngerul ne explică atunci că ramurile sunt Legea. Cei ale căror ramuri s-au uscat sunt cei ce au neglijat-o (*Sim.*, VIII, 2, 1–4). Avem ocazia să vedem persistența acestui simbolism la creștini.

Nu am vorbit până acum decât despre *lulab*. *Etrog*-ul împărtășește simbolismul lui escatologic. El însoțește frecvent *lulab*-ul pe monumentele funerare și-i împărtășește semnificația nemuririi. Părinții

---

[21] Riesenfeld, *op. cit.*, p. 24.

[22] Vezi Goodenough, *op. cit.*, p. 165.

[23] Vezi Strack-Billerbeck, II, pp. 792–793.

Bisericii vor vedea în *etrog* un simbol al fructului pomului vieții paradisiace. Mai multe texte evreiești sau iudeo-creștine văd în fructul pomului vieții expresia vieții veșnice[24]. Dar există oare deja în iudaism o relație între acest simbolism și cel al *etrog*-ului ?[25] Este interesant în această privință să comparăm *Ezechiel*, XLVII, 12 și *Zaharia*, XIV, 16. Cele două capitole sunt în relație de dependență unul de celălalt. Este vorba aici de apa vie care va coborî din Noul Ierusalim de-a lungul Muntelui Măslinilor (*Ez.*, XLVII, 8 și *Zah.*, XIV, 4, 8). Or, la marginea acestui torent Ezechiel ne arată pomii vieții. Ideea va fi reluată în *Apocalipsă*, XXII, 2. Aceasta corespunde în *Zaharia* sărbătorii Corturilor. În ambele cazuri este vorba de Muntele Măslinilor, a cărui legătură cu sărbătoarea Corturilor am văzut-o deja. Se poate deci conchide că sărbătoarea Corturilor apare ca o figură a Paradisului și că *etrog*-ul are aici o relație cu fructul pomului vieții.

O ultimă temă merită să fie tratată aparte, căci este în general neglijată în studiul sărbătorii Corturilor și al simbolismului său mesianic, aceea a coroanei. Se întâlnește curent opinia că folosirea coroanei este străină iudaismului și că, acolo unde ea apare, e vorba de o infiltrație păgână. Este îndeosebi teza lui Büchler, Baus, Goodenough și Baron[26]. Se reamintește, în ceea ce-i privește pe creștini, *De corona militum* a lui Tertullian, care condamnă folosirea coroanelor. Totuși mai mulți autori au contestat această părere. Harald Riesenfeld[27], Jacques Dupont[28], Isaac Abrahams[29] au apărat originea evreiască a coroanei. Această teză este cea care ni se pare fondată. Dar se pare că se poate merge mai departe, legându-se folosirea coroanei de către evrei, apoi de către creștini, de sărbătoarea Corturilor. Aceasta ne va permite să înțelegem mai bine simbolismul ei escatologic.

---

[24] *I-Enoh*, XXV, 4–5 ; *Test. Lev.*, XVIII, II ; *Apoc.*, II, 7, XXII, 2.

[25] Vezi Riesenfeld, *op. cit.*, pp. 24–25

[26] Vezi referințele în „Bulletin des Origines Chrétiennes", R.S.R., 45 (1957), p. 612.

[27] *Jésus transfiguré*, pp. 48–51.

[28] *Συν Χριστῷ : L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, Louvain, 1952, p. 78.

[29] *Studies in Pharisaïsm and the Gospels*, Cambridge, 1917, I, pp. 169–170.

Obiceiul de a purta coroane în procesiunea din jurul altarului, care avea loc în a opta zi a sărbătorii Corturilor, este atestat deopotrivă de surse evreiești și păgâne. Textul evreiesc esențial este *Jubilee*, XVI, 30 : „Fu stabilit ca ei să celebreze sărbătoarea Corturilor rămânând în corturi, purtând coroane pe capetele lor și ținând ramuri înfrunzite și crengi de salcie". Este vorba, evident, de coroane din frunze. Această informație este confirmată de descrierea pe care o dă Tacitus sărbătorii (*Hist.*, V, 5), în care el declară că preoții evrei purtau atunci coroane de iederă. Goodenough scrie : „Este rezonabil să presupunem că aceste două surse în întregime independente stabilesc faptul, ignorat de rabini în Talmud, că obiceiul elenistic de a purta coroane fusese introdus în obiceiurile sărbătorii evreiești"[30]. Faptul că textele se întâlnesc stabilește existența acestui obicei. Dar nimic nu justifică afirmația că el ar fi de origine elenistică. Și aluzia *Jubileelor* stabilește contrariul.

Acestor texte li se poate adăuga unul creștin, al cărui context însă este sărbătoarea evreiască a Corturilor, *A opta Asemănare* a lui Hermas. Am făcut deja aluzie la acest pasaj în legătură cu mențiunea care este făcută acolo despre *lulab* ca simbol al faptelor bune. E vorba de o viziune a Judecății descrisă în cadrul sărbătorii Corturilor. Or, citim acolo : „Îngerul Domnului ordonă să se aducă coroane. Se aduseră coroane ce păreau făcute cu ramuri de palmier și el încoronă pe oamenii care dăduseră ramurile lor acoperite cu mlădițe și cu fructe" (*Sim.*, VIII, 2, I). Se va remarca faptul că este vorba de coroane de palmier. Origene face de altfel aluzie la o carte iudeo-creștină în care „toți credincioșii primesc o coroană de salcie" (*Hom.*, *Ezech.*, I, 5). S-a vrut identificarea acestei cărți cu *Păstorul*. Dar mențiunea coroanelor de salcie în locul coroanelor de palmier pare să indice o altă lucrare. Și ea se referea la sărbătoarea Corturilor, în care ramurile de salcie erau folosite pentru *lulab* și puteau deci să fie folosite și pentru coroane.

Monumentele evreiești cu figuri aduc o confirmare acestor documente literare. O frescă din sinagoga de la Dûra-Europos, în care toată lumea e de acord să recunoască procesiunea sărbătorii Cor-

---

30 *Jewish Symbols*, IV, p. 157.

turilor, arată preoţii purtând coroane de flori[31]. O inscripţie de la Berenike, cu puţin anterioară lui Cristos, arată pe evreii din acest oraş oferind o coroană de măslin unui magistrat, în cursul sărbătorii Corturilor[32]. Dar faptul capital, relevat de Goodenough[33], este asocierea frecventă, pe monumentele funerare evreieşti, a coroanei şi a *lulab*-ului. Or *lulab*-ul este cu toată evidenţa asociat sărbătorii Corturilor. Este deci foarte verosimil să fie la fel şi-n privinţa coroanei[34].

O ultimă confirmare ne este adusă de textele iudeo-creştine privind botezul. În *Odele lui Solomon* coroanele sunt adesea menţionate. Astfel, la începutul *Odei* I : „Domnul este pe capul meu ca o coroană şi eu nu voi fi fără el. O adevărată coroană a fost împletită pe capul meu“ (I, 1–2). Este vorba de o coroană de frunze cum o indică *Oda* IX, 7 : „Vino în Paradis, fă-ţi o coroană din arborele său şi pune-ţi-o pe cap“. Bernard consideră că aceste texte fac aluzie la un obicei liturgic şi trimite la ritul botezului în care neofitul este încoronat de flori[35]. Şi Lampe acceptă această ipoteză : „Neofitul (pentru autorul *Odelor*) este aparent încoronat cu o coroană simbolizând prezenţa lui Cristos, care este ca o coroană pe capul celor aleşi[36]. Acest obicei vine cu siguranţă aici din iudaism. Or, contextul evreiesc în care apare coroana e acela al sărbătorii Corturilor. Dacă ne amintim că riturile iudeo-creştine ale botezului conţin şi alte aluzii la această sărbătoare[37], originea în riturile evreieşti ale Corturilor a obiceiului siro-creştin al coroanei este foarte verosimilă.

Testamentul lui Levi ne aduce o mărturie şi mai precisă şi cu atât mai preţioasă că elementele evreieşti sunt mai aparente în redactarea creştină. Este vorba de un pasaj în care T. W. Manson şi M. de

---

[31] Vezi Kraeling, *The Excavations at Dura-Europos*, Final Report, VIII, I, New Haven 1956, pp. 114–115.

[32] Goodenough, *op. cit.*, II, pp. 143–144.

[33] *Ibid.*, III, p. 471 ; IV, p. 157.

[34] Alte atestări sunt aduse de Goodenough, *op. cit.*, VII, pp. 151–152.

[35] *The Odes of Salomon*, Cambridge, 1912, p. 45.

[36] *The Seal of the Spirit*, London, 1943, p. 112. Vezi Jean Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 382.

[37] Jean Daniélou, *Les Quatre-Temps de septembre et la fête des Tabernacles*, „La Maison-Dieu“, 46 (1956), pp. 114–116.

Jonge văd o evocare a botezului creştin sub simbolul întronării marelui preot. Şapte oameni purced la această iniţiere. Primul face o ungere cu ulei şi dă un baston, al doilea spală în apă curată, prezintă pâinea şi vinul şi îmbracă cu o tunică a gloriei. Al cincilea dă o ramură de măslin. Al şaselea pune pe cap o coroană (VIII, 4–9). Apropierea ramurii de măslin şi a coroanei ne pune în contextul sărbătorii Corturilor şi dovedeşte legătura coroanei cu aceasta. Pe de altă parte, ansamblul riturilor pare să se refere la botez. Coroana apare deci aici ca un rit de botez creştin venind din obiceiurile evreieşti de la sărbătoarea Corturilor.

Se va nota, în sfârşit : *Cartea lui Jeû* prezintă un ritual de botez gnostic, inspirat, aşa cum o arată contextul, din obiceiuri evreieşti, şi în care ritul încoronării revine în mai multe rânduri. Pasajul cel mai important este acesta : „Isus împlineşte acest mister (*μυστήριον*) în care îi îmbracă pe toţi discipolii săi cu o tunică de in şi-i încoronează cu o coroană de mirt" (47 ; „G.C.S.", 312). Se va remarca unirea veşmântului alb şi a încoronării, ca în *Testamentul lui Levi*. Pe de altă parte, coroana este din mirt. Se ştie că era una din speciile din care era alcătuit *lulab*-ul, cu ramuri de palmier şi de salcie. Le-am regăsit deja pe acestea din urmă în coroane. De aceea coroanele par să fi fost de mai multe feluri. Într-adevăr, am întâlnit coroane din iederă şi din trandafiri. De asemenea, *Cartea lui Jeû* menţionează între altele, în ritualul de botez, coroana de verbină (*περιτερεών ὀρθός*) (46, „G.C.S.", 309) şi coroane de pelinariţă (*ἀρτεμισία*) (48, „G.C.S.", 313)[38]. Astfel, existenţa unei coroane de frunze în riturile sărbătorii Corturilor apare atestată în acelaşi timp de documentele evreieşti privind sărbătoarea şi de documentele iudeo-creştine care arată persistenţele acestora în riturile lor de botez[39]. Aceasta ne va permite să descoperim un ultim aspect al simbolismului evreiesc al sărbătorii Corturilor. Caracterul escato-

---

[38] Se va nota că ritul încoronării ţine un loc important în ritualul mandean al botezului. Vezi E. Segelberg, *Masbûtă*, Uppsala, 1958, p. 61. Or, obiceiurile mandeene n-au nimic elenistic. În ritualul evreiesc al căsătoriei, soţul şi soţia purtau coroane de trandafiri sau de măslin (Goodenough, *op. cit.*, VI, 150).

[39] Vezi încă Sf. Chiril din Ierusalim, *Procatech.*, I, *P.G.* 33, 332 A.

logic al coroanei, ce desemnează beatitudinea eternă, este într-adevăr evident. Vom da câteva exemple. Dar adesea se leagă acest simbol de folosirea elenistică a coroanei dată ca recompensă învingătorului. E un simbol prezent la autorii creştini. El este evident în I, *Corinteni*, IX, 25. Dar există o întreagă altă serie de texte evreieşti şi creştine în care coroana este simbolul gloriei celor aleşi, în sensul biblic al cuvântului, şi al vieţii incoruptibile care le este dată. Şi acest simbolism e legat de folosirea coroanei în sărbătoarea Corturilor şi de sensul escatologic al sărbătorii.

În domeniul evreiesc, monumentele figurate constituie o dovadă decisivă pentru aceasta. Coroana reprezintă un simbol al speranţei în nemurire. Şi ea e asociată în acest simbolism cu *lulab*-ul, a cărui legătură cu sărbătoarea Corturilor este evidentă. În acest sens, am citat textele lui Goodenough. În domeniul creştin am relevat în *Păstor* simbolismul escatologic al coroanei într-un context care este cel al sărbătorii Corturilor escatologice. Dar şi alte exemple sunt de menţionat. *Apocalipsa* lui Ioan ne arată „coroana vieţii" dată celui „care este credincios până la moarte" (II, 10). Puţin mai sus, „fructul pomului vieţii" avea un simbolism paralel. Or, am văzut raporturile acestuia cu *etrog*-ul. În altă parte, „ramurile de palmier purtate în mână" sunt un alt simbol al gloriei celor aleşi (VII, 9). Ele desemnează, în mod evident, *lulab*-ul. *Apocalipsa*, cum a arătat-o J. Comblin, este impregnată de imagistica sărbătorii Corturilor[40]. Procesiunea preoţilor în haină albă în jurul altarului în cea de-a opta zi a sărbătorii devine pentru Ioan simbolul procesiunii celor aleşi în jurul altarului ceresc în cea de-a opta zi, care urmează săptămânii cosmice. Coroana vieţii relevă această transpunere.

Aceasta se regăseşte, de altfel, în apocaliptica creştină. *Înălţarea lui Isaia* vede în coroană, asociată veşmântului, simbolul gloriei celor aleşi. Veşmintele şi coroana sunt depuse în al şaptelea cer pentru a fi îmbrăcate de Isaia, atunci când el va intra acolo (VII, 22 ; vezi, de asemenea, VIII, 26 ; IX, 25). Se va nota faptul că această coroană reprezintă gloria supremă şi urmează veşmântului, ceea ce

[40] *La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem*, ETL, 29 (1953), pp. 27–40.

poate face aluzie la o succesiune rituală. *Apocalipsa lui Petru* menționează deopotrivă coroanele într-un context escatologic (R.O.C., 5 (1910), pp. 317–319). *Testamentul lui Benjamin* vorbește „de coroane de glorie pe care le vor purta cei care au practicat milostenia" (IV, 1). Vom remarca diversele expresii ce desemnează semnificația escatologică a coroanelor. „Coroana vieții" care se găsea în *Apocalipsă*, II, 10 reapare în *Iacob*, I, 12 : „Omul care va răbda ispita va primi coroana vieții". *Prima epistolă a lui Petru* vorbește despre „cununa slavei" într-un text ce evocă *Apocalipsa*, VII, 17 : „Și când se va arăta Păstorul cel Mare veți căpăta cununa care nu se poate veștеji, a slavei" (I, Petr., V. 4).

Un ultim text grupează coroana și celelalte teme escatologice despre care am vorbit. Este vorba de V, *Ezdra*. În descrierea făgăduielilor escatologice este vorba despre „corturi veșnice" și despre „pomul vieții" (II, 11–12). Se regăsește tema celor 12 copaci asociată fântânilor și munților (II, 18–19). Aceasta ne pune în contextul lui *Ezechiel*, XLVII și al *Apocalipsei*, XXII. Aleșii sunt îmbrăcați în haine albe (II, 39–40). Dar pasajul esențial este acesta : „În mijlocul mulțimii era un om tânăr, înalt, mai înalt decât toți ceilalți. El punea cununi pe capetele tuturor acestora. Și înălțimea lor sporea. Îl întrebai pe înger : Cine sunt aceștia ? El răspunse : Sunt aceia care și-au lepădat haina muritoare și au îmbrăcat-o pe cea nemuritoare și s-au spovedit în Numele Domnului. De acum ei sunt încoronați și au primit ramurile de palmier (modo coronantur et accipiunt palmas). Spusei îngerului : Și tânărul care le dă cununile și ramurile de palmier, cine este el ? El răspunse : Este Fiul lui Dumnezeu, pe care ei l-au mărturisit în lume" (II, 45–47)[41].

Notez mai întâi trăsăturile care înrudesc acest text cu *Păstorul*. Fiul lui Dumnezeu e caracterizat aici prin talia sa gigantică (*Sim.*, VIII, 1, 2). Numele lui Dumnezeu este sinonim cu Fiul lui Dumnezeu (*Sim.*, VIII, 1, 2)[42]. Ne vom aminti, de asemenea, de cei 12 munți din *Asemănări*, IX. Or, acest tânăr cu talia gigantică distribuie cununi

[41] Vezi J. Labourt, *Le Cinquième Livre d'Esdras*, „R.B.", 6 (1909), pp. 433–434, care dă variantele textului.

[42] Vezi J. Daniélou, *Téologie du judéo-christianisme*, pp. 204–208.

şi ramuri de palmier. Aceasta este identic cu ceea ce avem în *Asemănări*, VIII, 2, 1–3. Am văzut că, pe de altă parte, contextul acestui pasaj în *Păstor* era acela al sărbătorii Corturilor. Este normal să fie la fel şi cu acesta. Se va nota şi trăsătura veşmintelor albe, care se găseşte în *Asemănări*, VIII, 2, 3. Sunt analogii ce permit să tranşăm chestiunea disputată a datei acestui apocrif. S-a dorit să fie coborât în timp până în secolul V, pentru că în acea epocă apare influenţa lui asupra liturghiei şi a artei creştine.[43]. Dar analogiile cu *Păstorul* permit ca împreună cu H. Weinel şi G. Volkmar să-l plasăm la sfârşitul secolului al doilea şi să-l ataşăm literaturii iudeo-creştine. A putut fi tradus, ca şi *Păstorul*, în secolul al IV-lea[44].

Interesul cu totul deosebit al acestui text este că prin el un anumit număr de teme escatologice iudeo-creştine născute din sărbătoarea Corturilor au trecut în liturghia şi arta romană. Într-adevăr, din textul nostru este împrumutat versetul *Requiem aeternam* din slujba morţilor. Am văzut că „odihna" constituia o temă a sărbătorii noastre. Dar punctul care ne interesează aici este cel al Coroanelor. Or, versetul *Modo coronantur et accipiunt palmas* a fost introdus în a doua nocturnă din Misa comună a Apostolilor[45]. Pe de altă parte, mozaicul de la Sfânta Praxidia ne arată aleşii îmbrăcaţi în haine albe şi purtând ramuri de palmier şi coroane. Acest fapt, străin artei creştine anterioare, pare să nu poată fi exprimat decât prin difuzarea apocrifului nostru la Roma în secolul al IV-lea. Prin el coroanele sărbătorii Corturilor au trecut în Occidentul creştin.

Dar dacă simbolismul escatologic al coroanei apare tardiv în Occident, se pare dimpotrivă că el a rămas permanent în Orient, la fel ca şi folosirea sa liturgică. Avem o mărturie despre aceasta în *Imnurile despre Paradis* ale lui Efrem Sirul. Am avut deja ocazia să remarcăm că reprezentarea sa asupra Paradisului se inspiră din sărbătoarea Corturilor : aceasta era adevărat pentru Corturile înseşi, în privinţa simbolismului ornamentaţiei lor. Or, se constată la el

[43] Vezi L. Pirot, *Le Cinquième Livre d'Esdras*, „S.D.B.", II, col. 1103–1107.

[44] *Das fünfte Buch Esra* în *Hennecke Neutest. Apocr.*, pp. 390–291.

[45] Vezi L. Brou, *Le Quatrième Livre d'Esdras dans la liturgie hispanique*, „Socr. Erud.," 9 (1957), pp. 74–79.

frecvența temei coroanelor. În *Imnul* VI, vedem drepții prezentându-se în Paradis cu ramuri încărcate de fructe și de flori, care sunt meritele lor și din care ei își fac coroane (12 și 15 ; Beck, 53–54). Se va remarca faptul că imaginea ramurilor încărcate de fructe, prezentate de cei drepți și desemnând meritele lor, este cu totul diferită de cea a ramurii de palmier oferită învingătorului la curse în lumea greacă[46]. Este prima imagine pe care o întâlnim la Hermas, Metodiu și Efrem – și despre care depune mărturie tradiția rabinică.

E posibil ca această coroană să fi avut alte utilizări în iudaism. O vedem menționată în alte contexte ca *Judita,* XV, 13 (după *Septuaginta*). Pe de altă parte, în Biblie, există aluzii la diademe și la simbolismul lor. Dar ne mărginim aici la folosirea coroanelor de frunze la sărbătoarea Corturilor. Și ni se pare, după ansamblul de texte alăturate, că de această folosință se leagă simbolismul evreu și iudeo-creștin al coroanei pentru a simboliza gloria escatologică. Această folosință, ca și simbolismul ei, apare relativ recent în iudaism. Ea se află în legătură cu dezvoltarea așteptării mesianice și, literar, cu apocaliptica. Dar nu apare în dependență de elenism. Rezultă că mai târziu acest simbolism va interfera cu simbolismul grec al coroanei ca recompensă a învingătorului jocurilor, care se găsește deja la Sfântul Pavel. Această evoluție va fi paralelă cu aceea a gloriei escatologice în care *Kabod*-ul biblic se va colora cu conținutul *δοξά* – ei grecești și al gloriei romane[47]. Dar primul fond biblic va persista totuși.

Putem de acum să trasăm istoria exegezei sărbătorii Corturilor și să înțelegem importanța sa în originile liturghiei și ale escatologiei creștine. Într-adevăr, după cum am văzut, iudaismul îi dădea deja o interpretare escatologică. Aceasta se sprijinea pe semnificația sa de

---

[46] Vezi G. H. Rendall, *The Epistle of James and Judaic Christianity*, Cambridge, 1927, p. 40, care subliniază originea evreiască a expresiei : „Coroana este echivalentul din ebraică al lui *atarah* și nu are nimic de-a face cu cea care este dată învingătorului la jocuri, ceea ce este străin climatului lui Jacob".

[47] Vezi J. Daniélou, „*Bulletin Hist. Orig. Chrét.*", R.S.R., 45 (1957), pp. 611–613.

ansamblu. Dar, mai mult, un anumit număr de simboluri escatologice evreieşti esenţiale : *lulab*-ul, *etrog*-ul, coroana par să se raporteze la ea. Aceste simboluri vor rămâne vii în liturghia creştină. Monumentele cu figuri le vor da un loc important. Simbolismul escatologic se va inspira din ea. Şi astfel se poate adăuga sărbătorilor Paştelui şi ale Rusaliilor un aspect particular al tipologiei sărbătorilor evreieşti în creştinism.

II

VIŢA DE VIE ŞI POMUL VIEŢII

O trăsătură remarcabilă a literaturii iudeo-creştine este locul pe care-l ocupă în ea Biserica. Am studiat în altă parte câteva din temele ce servesc pentru a i se descrie misterioasa măreţie. Ea este femeia în vârstă, mai veche decât lumea, care apare la Hermas ; ea este turnul pe care acesta îl vede construit de îngeri ; ea este soţia Cuvântului pe care ne-o arată Clement Romanul. Se întâlneşte în nenumărate rânduri o altă temă, cea a Bisericii ca „sădire" (φυτεία). Caracterul iudeo-creştin al acestei teme poate fi verificat astăzi prin paralelismele pe care i le aduc manuscrisele de la Qumrân. El prezintă, de altfel, variante care adaugă tot atâtea elemente misticii ecleziale a creştinismului primitiv.

Vom nota mai întâi textele iudeo-creştine care se leagă direct de tema noastră. Ele au fost culese de Schlier, ceea ce ne facilitează sarcina[1]. În *Înălţarea lui Isaia* este vorba de „plantaţia pe care o vor fi plantat cei doisprezece Apostoli ai Prea-Iubitului" (IV, 3)[2]. Ignaţiu din Antiohia prezintă de două ori cuvântul (φυτεία) : „Îndepărtaţi-vă de buruieni (βοτανῶν) pe care nu le cultivă Isus Cristos, pentru că ele nu sunt sădite (φυτεία) de Tatăl" (*Philad,* III, 4) ; „Fugiţi de plantele rele, parazite; ele poartă un fruct care aduce moartea; acestea nu sunt sădite (φυτεία) de Tatăl" (*Trall.*, IX, 1). Vezi de asemenea, VI, 1 şi *Ef.*, X, 3 pentru „buruieni"). Textele lui Ignaţiu le reamintesc pe cele din *Matei,* XV, 13 : „Orice răsad, (φυτεία), pe care nu l-a sădit Tatăl Meu cel ceresc, va fi smuls din rădăcină."[3].

---

[1] H. Schlier, *Religiongeschichtliche untersuchungen zu den Ignatiusbriefen,* Giessen, 1929, pp. 48–54.

[2] Vezi *I Cor.*, III, 6: „Eu am sădit (ἐφύτευσα), Apolo a udat, dar Dumnezeu a făcut să crească".

Odele lui Solomon prezintă texte mai dezvoltate: „Fericiți, Doamne, cei ce sunt sădiți în pământul tău și pentru care este un loc în Raiul tău. Ei au îndepărtat de ei amărăciunea copacilor când fură plantați în pământul tău“ (XI, 15 și 18). Și în altă parte : „Temeliile mele au fost puse de mâna Domnului, căci El este cel care m-a sădit. El a pus rădăcina, a întărit-o... și fructele sale există în vecii vecilor... Doar Domnului îi revine slava sădirii și culturii sale, a frumoasei sădiri a dreptei sale, a frumuseții sădirii sale“ (XXXVIII, 17–21). Primul dintre aceste pasaje este deosebit de interesant. Locul sădirii este Raiul ; fiecare răsad reprezintă un botezat; cel care sădește este Domnul. Se va nota, de asemenea, opoziția dintre pomii sădiți în Rai și pomii amari care sunt afară.

Se pot apropia *Odele lui Solomon* de un pasaj din *Evanghelia Adevărului* găsită la Nag Hammadi : „El își cunoaște mlădițele pentru că el le-a sădit în Raiul său“ (XXXVI, 35–38). Se regăsește tema sădirii. Este posibil ca lucrarea să fie o predică pentru botez sau confirmare. În orice caz, conotația de botez și catehetică a temei este izbitoare. Se remarcă aceleași imagini ca în *Ode*. Există sădirea ce corespunde botezului. Mlădițele sunt cei botezați. Raiul este Biserica. Cel care sădește este Dumnezeu. Ne aflăm aici într-o temă a catehezei iudeo-creștine, moștenită din cateheza evreiască și care apare deopotrivă în iudeo-creștinismul ortodox ca și în cel heterodox[4].

Toate aceste texte au același simbolism subiacent. Sădirea desemnează realitatea colectivă : ea este sădită de Dumnezeu ; ea cuprinde plante numeroase ; ea umple Raiul. Această sădire reprezintă Biserica alcătuită din numeroase răsaduri. Aceste răsaduri sunt fiecare un individ. Sădirea lor în Rai corespunde botezului. Ea îi face membri ai Bisericii. Această sădire este, în grade diferite, opera Tatălui, a Domnului, a Apostolilor. Sădirii Tatălui i se opun buruienile, pe care Tatăl nu le-a sădit. La Ignațiu acestea desemnează ereziile. Suntem într-un context clar ecleziologic și baptismal*.

[3] H. Riesenfeld leagă tema din *Mt.* și *Pavel* de *Ezechiel,* XVII, 1–8 (*Le langage parabolique chez Paul, Littérature et théologie pauliniennes, Recherches bibliques,* V, Desclée, 1960, pp. 54–55). Dar în Ezechiel este vorba de un răsad de viță unică.

[4] Vezi E. Segelberg, *Evangelium Veritatis. A Confirmation Homily and its Relation to the Odes of Salomon,* „Orientalia Suecana“, 8, (1959), pp. 1–42.

* Care ține de botez – n. trad.

Tema Bisericii ca „sădire a lui Dumnezeu“ se regăsește în continuare. *Didascalia Apostolilor* din secolul al III-lea, în versiunea greacă pe care o avem în cartea I a *Constituțiilor Apostolice*, începe cu aceste cuvinte : „Biserica catolică este sădirea (*φυτεία*) lui Dumnezeu și cei care cred în revelația sa adevărată sunt via (*αμπελών*) aleasă“ *(Pref.* ; ed. Funk, p. 3). Regăsim mai departe tema viei care vine de la *Isaia,* V, I. Cât despre imaginea însăși evocată de (*φυτεία*), adică aceea a unei mlădițe puse în pământ, ea apare în acest text al lui Clement din Alexandria : „Gnoza noastră și paradisul nostru spiritual însuși este Mântuitorul, în care suntem sădiți (*καταφυτευόμεθα*), fiind mutați și răsădiți (*μεταμοσχευθέντες*) de la viața veche în pământ roditor. Și schimbarea sădirii (*φυτεία*) se însoțește de producerea multor fructe (*εὐκαρπία*)“ (*Strom.*, VI, I, 2, 4).

Or, această imagistică trimite clar la iudaismul contemporan lui Cristos. Ea are, desigur, rădăcini în *Vechiul Testament.* Astfel, citim în *Isaia:* „Vor fi numiți (restul lui Israel) un răsad (*φυτεία*) al Domnului spre slava Lui“ (LXI, 2. Vezi LX, 21)[5]. Dar literatura iudaică atestă că ea are o extraordinară dezvoltare în apocaliptic. Întâlnim în *I Enoh* expresia „răsad de demnitate și de adevăr“ pentru a desemna poporul ales (X, 16. Vezi, de asemenea, LXII, 8 ; LXXXIV, 6 ; XCIII, 2). Vom nota totuși că aici poate fi vorba de concepția unui răsad unic, despre care vom vorbi mai departe. *Psalmii lui Solomon* ne dau o expresie mai apropiată : „Raiul Domnului, pomii vieții sunt sfinții, sădirea lor (*φυτεία*) este înrădăcinată pentru veșnicie; nu vor fi smulși cât timp va dura cerul“ (XIV, 2–3)[6].

Dar manuscrisele de la Qumrân aduc aici cea mai bogată documentare. Expresia se află peste tot. Consiliul Comunității „va fi întărit în adevăr, ca sădire veșnică“ (D.S.S., VIII, 5). Bertil Gartner scrie în legătură cu acest text: „găsim în D.S.D. 'sădirea' ca termen

---

[5] Vezi despre acest text J. F. M. Brawley, *Yahweh is the guardian of his Plantation. A Note on Is., 60, 21*, „Bibl.“, 41 (1960), pp. 275–287.

[6] Vezi H. Riesenfield, *Jésus transfiguré*, p. 192, Filon, *Opif.*, 153 : „În divinul Rai toți copacii sunt vii și raționali“.

tehnic pentru secta care se consideră ca sfântul rest“[7]. Se regăsește expresia în D.S.D., XI, 8 ; în C.D.C., I, 7. Mai ales ea ocupă un loc important în *Hodayoth,* unde are o mare bogăție de armonice. Acolo „plantația eternă“ desemnează comunitatea : „Toate fluviile Edenului o irigă“ (VI, 15–17). Mai ales coloana VIII este în întregime consacrată temei sădirii[8]. Ea este alcătuită din pomii vieții (VIII, 5). Acești pomi ai vieții poartă fructe pentru totdeauna (VIII, 20). Pomilor vieții, care sunt sfinții, li se opun pomii de apă (VIII, 21–26). Apropierile cu *Odele lui Solomon* sunt aici frapante. M. Dupont-Sommer le-a semnalat[9]. Drepții sunt comparați iarăși cu pomii vieții într-un ultim pasaj (X, 26).

O ultimă mărturie importantă a imaginii plantației în iudaismul precreștin ne este furnizată de mandeism. Acesta este o gnoză evreiască[10]. Schlier (*op. cit.,* pp. 48–61) și Gärtner (*op. cit.,* pp., 25–33) au semnalat importanța temei sădirii. Schlier îndeosebi a apropiat textele mandeene de textele iudeo-creștine : „M-am dus în lume, spuse grădinarul, pentru a sădi plantația de viță de vie“ (*Cartea lui Ioan,* ed. Lidbarsky, p. 219). Și în altă parte : „Cât de frumoase sunt mlădițele pe care Iordanul le-a sădit și le face să crească. Ele au făcut roade pure“ (*Liturgie mandéenne,* ed. Lidbarsky, p. 149). Se va remarca legătura între sădire și Iordan. Ea reamintește pe aceea a sădirii și a fluviilor Edenului din *Hodayoth.* Caracterul baptismal al temei este manifest aici. Se va adăuga faptul că liturghia mandeeană a botezului cuprinde plantarea unei ramuri de salcie la Iordan[11].

Putem deci considera că tema „sădirii“ pentru a desemna Biserica se leagă de cateheza baptismală iudeo-creștină, ca însăși inspirată

---

[7] *Die rätselhaften Termini Nazoräer und Iskariot,* Uppsala, 1957, 23.

[8] Vezi G. Bernini, *Il giardiniere della Piantagione Eterna* (D.S.T., VIII), Sacra Pagina (Bibl. E.T.L., 63), Louvain, II, pp. 47–59.

[9] *Les écrits esseniens découverts près de la Mer Morte,* Paris, 1959, pp. 240–241. Vezi, de asemenea, F. M. Braun, *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne,* Paris, 1959, pp. 228–229.

[10] Vezi, în ultimă instanță, K. Rudolf, *Die Mandäer,* I, *Das Mandäerproblem,* Göttingen, 1960, p. 252.

[11] Segelberg, *Masbûtâ,* pp. 41–45.

din cateheza evreiască. În creştinismul ulterior, tema va interfera cu alte elemente şi, mai întâi, cu cea a grădinii, a paradisului, pe care am întâlnit-o deja. Biserica este paradisul lui Dumnezeu, alcătuit din copaci care sunt creştinii, săditi prin botez. Citim în Irineu: „Oamenii care au progresat în credinţă şi au primit Duhul lui Dumnezeu sunt spirituali, ca plantaţi în Paradis" (*Adv. haer.*, V, 10, I). Ne vom aminti că în *Noul Testament* botezul e considerat ca o sădire, pentru că Pavel îi numeşte pe noii botezaţi „nou săditi" (*νεόφυτοι*) (I, Tim., III, 6). Literatura ulterioară va prefera o altă imagine, aceea de „nou iluminaţi" (*νεοφώτιστοι*)[12].

Tema este dezvoltată cu limpezime de Hipolit din Roma : „Eden este numele noii grădini a deliciilor, sădită la Răsărit, împodobită cu pomi buni, ceea ce trebuie să se înţeleagă despre adunarea drepţilor. Concordia, care este drumul sfinţilor spre comunitate, iată ce este Biserica, grădina spirituală a lui Dumnezeu, sădită asupra lui Cristos, ca la Răsărit, unde se văd tot felul de pomi, neamul patriarhilor şi al profeţilor, corul Apostolilor, şirul Fecioarelor, ordinul episcopilor, preoţilor şi leviţilor. În această grădină curge un fluviu cu apă nesecată. Patru fluvii ies din el şi udă întreg pământul. La fel este şi Biserica. Cristos, care este fluviul, este anunţat în lume de cele patru Evanghelii" (*Com. Dan.*, I, 17). Suntem aici din plin pe linia *Hodayoth* şi a scrierilor mandeene. Grădina Bisericii, ai cărei copaci sunt sfinţii, este stropită de fluviul de apă vie care este Cristos[13].

Regăsim la Optatus din Milevi tema diferiţilor copaci care corespund diferitelor ordine ale Bisericii (*Schism. Donat.*, II, 11). Sfântul Ciprian este aproape de Hipolit, când scrie : „Biserica, după chipul Paradisului, conţine în zidurile sale pomi încărcaţi cu fructe. Ea stropeşte aceşti pomi cu patru fluvii, care sunt cele patru *Evanghelii*, prin care ea dăruieşte graţia botezului" (*Epist.*, LXXXIII, 10). Tema celor patru fluvii subliniază caracterul paradisiac al plantaţiei. Dar deja *Hodayoth* o arăta stropită „de toate fluviile Edenului". Caracterul catehetic al temei apare din faptul că se găseşte peste tot.

---

[12] Vezi Jean Daniélou, *La catéchèse pascale comme retour au Paradis*, „La Maison-Dieu", 45 (1956), p. 101.

[13] Asupra acestei teme în arheologie vezi P. A. Underwood, *The Fountain of Life*, „Dumbarton Oaks Papers", 51 (1950), pp. 43–138.

Astfel, la Origene: „Cei care sunt regenerați prin botez sunt plasați în Paradis, adică în Biserică, pentru a îndeplini operele spirituale care sunt interioare" (*P.G.* 12, 100) și la Efrem Sirul : „Dumnezeu a sădit o grădină frumoasă. El și-a construit Biserica sa pură. În mijlocul Bisericii el a sădit Cuvântul. Societatea sfinților este asemănătoare Paradisului" (*Hymn. Par.*, VI, 7–9).

Textul lui Efrem conține o trăsătură pe care n-am relevat-o încă. Cuvântul este pomul vieții sădit în centrul Paradisului. Hipolit compara cuvântul cu izvorul Paradisului. Dar el îl compară și cu pomul vieții : „În acest Paradis se găseau pomul cunoașterii și pomul vieții. Tot așa, astăzi, doi pomi sunt sădiți în Paradis, Legea și Cuvântul" (*Com. Dan.*, I, 17)[13 bis]. Aceasta se regăsește într-un text a cărui gândire este apropiată de cea a lui Hipolit și pe care nu l-am citat încă, *Epistola către Diognet :* „Cei care-l iubesc cu adevărat pe Dumnezeu, devin un paradis de delicii. Un pom încărcat cu fructe, cu seva viguroasă (*εὐθαλοῦν*) crește în ei și ei sunt împodobiți cu cele mai bogate fructe. Căci acolo este terenul unde au fost sădiți pomul cunoașterii și pomul vieții... arătându-ne în știință accesul la viață" (XII, 1–3). Se pare că și aici imaginea este aceea a paradisului ca societate a sfinților; fiecare dintre ei este un pom încărcat de fructe ; și-n centrul acestui paradis știința și viața sunt date prin cuvânt : „Fie ca, primit în tine, Cuvântul adevărului, să devină viața ta" (XII, 7).

Tema lui Cristos ca pom al vieții este frecventă. Putem cita pe Justin, *Dialog cu Tryphon,* LXXXVI, I ; Tertullian, *Contra Evreilor,* XIII, I ; Clement din Alexandria, *Stromate,* III, 17, 103, 4 și V, 11, 72, 2[14] și Origene, *Comentariu la Ioan,* XX, 36, 322 ; *De Or.*, 27, 10 ; Metodiu, *Banchetul celor zece fecioare,* IX, 3 ; Hipolit pune în paralel pe Eva îndepărtată de pomul vieții în Rai și pe Magdalena cuprinzându-l pe Isus în grădină (*Com. Cant.*, 25). Ne putem întreba dacă *Epistola către Diognet* nu face aluzie la aceeași temă (XII, 8).

[13 bis] Vezi *Evanghelia lui Filip* trad. din engl. de C. S. de Catangaro, JTS, NS, 13 (1962), p. 57 : „Legea este pomul (cunoașterii)".

[14] Despre acest text vezi J. Daniélou, *Das Leben am Holze hängt,* in *Festgabe Geiselmann,* Friburg, 1960, pp. 28–29.

Şi nu este exclus ca însăşi povestirea apariţiei Magdalenei în grădină (*Io.*, XX, 11–18) să cuprindă, pe de-o parte, o aluzie la grădina Paradisului şi, pe de altă parte, o referinţă la botez[15]. Această asimilare a lui Cristos cu pomul vieţii favoriza asimilarea creştinilor cu pomii paradisiaci[16].

Alături de tema paradisiacă o regăsim pe aceea a „pomului sădit" (*πεφυτεύμενον*) „la malul apelor" din *Psalmul* I, 3. Acest pom este adesea identificat cu Cuvântul. Astfel de către Asterios Sofistul: „Cuvântul este pădurea sădită la malul apelor pe care Tatăl a zămislit-o fără despărţenie, încărcată de fructe (*εὔκαρπον*), cu seva viguroasă (*εὐθαλές*), cu vârful înalt (*ὑψίκομον*), cu mlădiţe frumoase (*καλλίκλωνον*). Refuzând fructul acestui pom, Adam a decăzut în contrariul său. Într-adevăr, Cristos este pomul vieţii, demonul este pomul morţii" (*Hom.*, I, 5 ; ed. Richard, p. 2)[17]. Acest simbolism se găseşte deja la Iustin (*I, Apol.*, XL, 8–9 ; *Dial.*, LXXXV, 4), la Clement din Alexandria (*Strom.*, V, II, 72, 2)[17bis]. Dar pomul poate, de asemenea, să desemneze sufletul. Or, aceasta se regăseşte la Didim, în legătură cu botezul : „Asupra acelora care ignoră botezul şi care merg în deşertul fără apă, voi trimite Duhul meu" (*Is.*, XLIV, 3), care poate face ca apele (*κολυμβήθρα*) să-i ajute să înflorească (*ἀναθῆλαι*) ca plantele de apă şi ca pomii sădiţi la malul apelor". (*Trin.*, II, 12 ; *P.G.* 39, 556 A)[18]. Ne vom aminti tema pomului de la malul apelor din *Hodayoth,* care poate să fi fost influenţată de *Psalmul* I, 3.

Tot aşa, tema baptismală a pomului plantat la malul apelor se reîntoarce la iudeo-creştinism. Ea se regăseşte într-un text remarcabil din Pseudo-Barnaba : „Să cercetăm dacă Domnul s-a îngrijit să dezvăluie dinainte apa şi crucea..." Într-un alt prooroc, el spune încă : „Cel care face aceste lucruri va fi ca un pom sădit lângă

---

[15] R. Mercurio, *A baptimal Motif in the Gospel Narratives of the Burial,* "C.B.Q.", 21 (1959), P. 52.

[16] Vezi şi Eusebiu, *Com. Psalm.*, I, 3, *P. G.* 23; 77, B.C.: Creştinul sădit în Paradis este asimilat pomului vieţii care este Cristos; Didim, *Com. Psalm.*, I, 3, *P.G. 31,* 1157 C.

[17] Vezi P. Salmon, *Les Tituli Psalmorum des anciens psautiers latins,* Roma, 1959, pp. 81, 121, 138, 153.

[17bis] Vezi şi Hilarie, *Com. Psalm.,* P.L. 11, 255.

[18] Vezi, de asemenea, *Com. Psalm.*, I, 3, *P.G. 39,* 1157 C.

izvoare de apă care va rodi la timp". Remarcaţi cum el descrie în acelaşi timp apa şi crucea, căci iată ce vrea să spună : „Fericiţi aceia care, nădăjduind în cruce, au coborât în apă". El spune apoi: Era un fluviu care curgea la dreapta din care se ridicau pomi graţioşi; cine va mânca din ei, va trăi veşnic"[19]. Adică vom coborî în apă acoperiţi de păcate şi de necurăţenii, dar vom ieşi din ea încărcaţi de fructe (καρποφοροῦντες) (XI, 1–11). Aici pomul din *Psalmul* I, 3 desemnează pe botezaţii făcuţi asemănători Cuvântului prin botez. La fel este şi-n privinţa pomilor care cresc lângă fluviul escatologic din *Ezechiel,* XLVII şi care sunt botezaţii, încărcaţi de fructe[20].

Se pare că această grupare de texte se reîntoarce la iudaismul însuşi. Goodenough scrie în cartea sa despre simbolurile evreieşti : „Pomii din Paradis, poate de la Ezechiel, sunt chiar drepţii, căci imaginea potrivit căreia drepţii erau «ca nişte pomi săditi lângă curenţii de apă, încărcaţi cu fructe şi veşnic verzi», familiară de la *Proverbe,* devine în *Psalmii lui Solomon* credincioşii Domnului care sunt sortiţi să trăiască pentru totdeauna în Legea Lui"[21]. În orice caz, exegeza lui Barnaba pare să presupună o exegeză evreiască a lui *Ezechiel*, XLVII, care interpreta pomii vieţii, ce creşteau la malul fluviului cu apc vii, ca pe drepţii epocii mesianice. Şi textele de la Qumrân pe care le-am citat par să se sprijine şi ele pe această grupare de texte din *Vechiul Testament.*

Astfel, vedem interferenţa celor trei teme ale (φυτεία) ca pe un simbol al Bisericii, al pomului ca figură a celui botezat, al pomului vieţii ca figură a lui Cristos. Dar toate acestea aparţin aceluiaşi ansamblu simbolic, aşa cum a văzut-o Bertil Gärtner (*op. cit.,* p. 27). Acest ansamblu se reîntoarce la iudaismul precreştin şi la iudeo-creştinism. El cuprinde un anumit număr de armonice biblice, din-

---

[19] Acest citat se referă la *Ezechiel,* XLVII, într-un mod non-literal. Este un fel de Targum iudeo-creştin al lui Ezechiel, analog aceluia pe care-l găsim în *Apocalipsă,* XXII, 2. Vezi Windish, *Der Barnabasbrief,* Tübingen, 1920, pp. 368–369.

[20] Exegeza baptismală din *Ps.* I, 3, se regăseşte la Grigore de Nyssa, *In. Bapt.,* P.G., 46 593D–596A. Vezi, de asemenea, Clem. Alex., *Strom.* IV, 18, 117, 3, cu *Ps.* I, 3, ζωτικὸν ξύλον ; καρποφορεῖν.

[21] *Jewish Symbols in Greco–Romain Period,* VII, p. 127. Se pot cita mai ales *Prov.,* XI, 28, *Ps.,* 1, 3; 52, 10; 92, 13; *Ier.,* XVII, 8.

tre care principalele sunt descrierea Paradisului în *Geneza,* II, capitolul XLVII din *Ezechiel,* începutul *Psalmului* I. Toate aceste texte sunt texte majore care fac parte din *Testimonia* creştinismului primitiv. Legat deja de temele fluviilor Eden şi Iordan în iudaismul precreştin, acest ansamblu a făcut parte din cateheza arhaică ; el a fost pus direct în legătură cu botezul – aşa cum atestă termenul (*νεόφυτος*). El comportă o remarcabilă teologie a Bisericii, sădită de Cristos şi de apostoli, al cărei botez constituie implantarea şi al cărei centru este pomul vieţii.

În *Isaia,* V, 1–7, viţa de vie a lui Iahwe, care simbolizează poporul lui Israel, este o vie (*ἀμπελών*) (V, I). Ne găsim în tema sădirii, cu precizarea că nu este vorba de o sădire a pomilor, ci a viţelor de vie (*ἄμπελοι*) (V, 2). Remarcăm că termenul *νεόφυτον* este echivalentul lui *ἀμπεῶν* pentru a desemna plantaţia (V, 7). Este tema pe care o reia Cristos în *Matei,* XXI, 33–41. Tema se regăseşte în literatura iudeo-creştină. De pildă la Hermas. A cincea parabolă este cea a viei. „Dumnezeu a sădit via (*ἀμπελών*), adică el şi-a creat poporul şi l-a încredinţat Fiului său" (V, 6, 2). În altă parte „viţele de vie (*ἄμπελοι*) sunt poporul pe care el însuşi l-a sădit" (V, 5, 2) ; fiecare mlădiţă reprezintă aici un creştin[22].

Dar alături se regăseşte o altă temă, cea a poporului lui Israel comparat cu o mlădiţă de viţă de vie (*ἄμπελος*). Aceasta se regăseşte în *Psalmul* LXXIX, 9. Israel este o vie (*ἄμπελος*)[23] pe care Dumnezeu a sădit-o (*κατέφύτευσας*)[24]. Ea a umplut pământul „acoperind munţii cu umbra şi cu ramurile sale cedrii lui Dumnezeu" (II, 12). Este, de asemenea, tema din *Ezechiel,* XVII, 1–8. La fel ca tema plantării, aceea a mlădiţei poate să nu fie legată de viţa de vie. Este ceea ce găsim în *Hodayoth,* VI, 15, 16, unde este vorba de *nezer:* „Lăstarul îşi va întinde umbrarul pe întreg pământul şi vârful său se va ridica până-n ceruri şi rădăcinile sale vor coborî până-n

[22] Vezi şi *Maud.* II, 5 şi *Sim.,* IX, 26, 3–4.

[23] Clement din Alexandria va desemna în acest sens Biserica ca „via (*ἀμπελών*) Domnului" (*Strom.,* VII, 12, 74, 1). Am întâlnit deja expresia în *Const. Apost., Praef.*

[24] Vezi Iustin, *Dial.,* CX, 4: „Viţa de vie sădită de Cristos, Dumnezeu şi Mântuitor, este poporul său".

abis"[25]. Pe această linie se situează parabola lui *Matei*, XIII, 32. Imaginea păsărilor care stau pe ramurile copacului uriaş se regăsea în *Ezechiel*, XVII, 23; XXXI, 6 ; *Daniel*, IV, 9 şi *Midraş* la *Habacuc*, VIII, 9.

Tema mlădiţei ce desemnează Biserica va lua o formă deosebită în Ioan, XV, 1–7 : „Eu sunt adevărata viţă şi Tatăl meu este vierul... Eu sunt viţa şi voi sunteţi mlădiţele (*κγἄατα*)". Este verosimil faptul că Isus îşi aplică aici imaginea viţei (*ἄμπελος*) ca desemnând Israelul. El este adevăratul Israel. Dar accentul este pus pe faptul că adevăratul Israel e constituit din uniunea lui Cristos, care este butucul şi a mlădiţelor, care sunt membrii. Avem o variantă a temei paulinice a uniunii capului şi a membrelor. Or, aici a putut interveni încă un element venit din *Hodayoth*. Am văzut că era vorba de mlădiţa (*nezer*) lui *Isaia*, XI, I. Acesta a ieşit din pomii de viţă de vie (VIII, 6). El devine o pădure imensă (VI, 15). Bertil Gärtner ar fi înclinat să interpreteze cuvântul în sens colectiv[26]. El ar desemna comunitatea. Am avea atunci o variantă a temei viţei de vie sau a copacului care desemnează Israelul. Dar el poate avea şi un sens individual şi să-l semneze pe Mesia ce va veni, sau pe Stăpânul Dreptăţii. El este atunci mlădiţa din care se dezvoltă comunitatea. Aceasta ar anunţa tema ioanică.

În orice caz, această temă se regăseşte în iudeo-creştinism. Trebuie să revenim aici la Ignaţiu din Antiohia. În *Scrisoarea către Trallieni*, XI, 1–2, după ce a vorbit de „plantaţia Tatălui", el continuă : „Dacă ei ar fi aceasta, ar apărea ca ramurile (*κλάδοι*) Crucii şi fructul lor ar fi incoruptibil. Prin Crucea sa, Cristos vă cheamă în pătimirea sa, pe voi care sunteţi membrele lui ; capul nu poate fi zămislit fără membre". Remarcăm trecerea de la tema plantaţiei la aceea a copacului, care se regăseşte în *Hodayoth*, VI, 15–16. De altfel, nu este vorba de vie şi de curmei (*κλῆμα*), ci de copac şi de ramură (*κλάδος*). Imaginea este independentă de Ioan. Copacul e

[25] În legătură cu tema *nezer*-ului vezi B. Gärtner, op. cit., p. 24, care sugerează că termenul *Ναζωραῖος* ar putea să se refere la *nezer*.

[26] *Op. cit.*, p. 22.

asimilat crucii[27]. Am întâlnit o asimilare asemănătoare la Iustin în legătură cu „pomul sădit la malul apelor". Faptul că fructul este incoruptibil (ἄφθαρτος) pare să arate că aici Crucea e considerată „pomul vieții"[28]. În fine, apropierea cu tema capului și a membrelor arată că avem un echivalent al temei viței de vie la Ioan și că sensul este același.

Or, această temă a uniunii butucului și curmeilor sau a trunchiului și a ramurilor ca simbol al uniunii lui Cristos și a Bisericii pare să fi făcut parte din cateheză, la fel ca și tema sădirii. O găsim la Hipolit sub forma ioanică a viței de vie : „Vița de vie (ἄμπελος) spirituală era Mântuitorul ; curmeii (κλήματα) și ramurile de viță cu frunze, pe de altă parte, sunt sfinții lui, cei care cred în El ; și ciorchinii, martirii lui ; și copacii care se unesc cu vița de vie arată pătimirea; și culegătorii de struguri sunt îngerii ; și coșurile în care sunt adunate fructele viei sunt Apostolii ; și teascul este Biserica ; și vinul e forța Sfântului Duh". (*Ben. d'Is. et de Jac.;* ed. Mariès, p. 99)[29].

Mai interesantă încă, deoarece este vorba de o cateheză mistagogică către neofiți, e o predică a lui Zenon din Verona : „Parabola viței de vie, frați prea-iubiți, ar cere îndelungi dezvoltări". Este vorba de *Isaia,* V, 1–7, citită în ajunul Paștelui încă din acea epocă : „Via Domnului fu mai întâi sinagoga care producea aguridă în loc de struguri. Indignat de aceasta, Domnul sădi o alta, după voința sa, Biserica mama noastră. El o cultivă prin îngrijirile preoților săi. Agățând-o de pădurea preafericită, o învață să poarte un rod abundent. De aceea, astăzi, printre voi, noi mlădițe, conduse la pădure, încălzite de seva fierbinte a viei, au umplut crama Domnului cu bucuria lor unanimă" (*Tract.*, II, 28; *P.L.* 11, 471–472). Aici imaginea mlădiței altoită pe butuc o înlocuiește pe aceea a răsadului sădit în paradis pentru a simboliza botezul.

---

[27] Caracterul iudeo-creștin al temei este de acum înainte confirmat de prezența sa în inscripțiile palestiniene. Vezi B. Bagatti, *Una pagina inedita sulla Chiesa Primitiva di Palestina,* „Oss. Rom.", 6 august 1960, p. 4. Vezi *Orac., Sib.*, V, 257.

[28] Vezi Iustin, *Dial.*, LXXXVI, 1. Las la o parte tema Crucii, pe care am studiat-o în altă parte (*Théologie du judéo-christianisme,* pp. 289–316).

[29] Vezi și Clement din Alexandria, *Quis dives,* 37, 6: Origene, *Com. Joh.*, I, 30, 206.

La Asterios Sofistul găsim o cateheză mistagogică: „Via divină și anterioară veacurilor a crescut în afara mormântului și a dat rod (ἐκαρποφόρησεν) pe noii botezați (νεοφωτίστους) ca ciorchini de strugure (βότρυας) pe altar. Via a fost culeasă și altarul, ca un teasc, a fost umplut cu ciorchini. Vieri, culegători de struguri, culegători de fructe, greieri cântători, ne-au arătat și astăzi în toată frumusețea lui Paradisul Bisericii. Și cine sunt culegătorii? Neofiții și apostolii. Și cine sunt greierii? Noii botezați, muiați de rouă la ieșirea din apă și odihnindu-se pe cruce ca pe un copac și încălzindu-se la soarele dreptății și strălucind de Duh și ciripind lucruri spirituale". (*Hom.*, XIV, ed. Richard, p. 105).

Aici, în mișcarea lirică a autorului, multiple teme se întrepătrund : aceea a Bisericii-Paradis, aceea a lemnului crucii, aceea a teascului mistic. Dar ceea ce ne interesează este tema lui Cristos : via preexistentă ce poartă ciorchini, care sunt neofiții. Aceștia devin apoi greieri. Dar noi suntem obișnuiți cu aceste schimbări de registru. Este demn de luat în seamă faptul că respectiva temă a viei ecleziale revine în altă parte la Asterios : „Ar fi cu totul nesăbuit ca aceia care intră într-o vie (ἀμπελών) lipsită de viață să culeagă de pe fiecare butuc (ἄμπελος) ceea ce este folositor fără să obosească și ca noi, intrând într-un asemenea Paradis atât de mare, în care Via monogenă își întinde mlădițele apostolice și poartă ciorchini patriarhali, să nu culegem cu nesaț ceea ce ne convine, deși via abundă în roade" (*Hom.*, I, 8. Vezi și *Hom.*, XVI, 1–6).

Dar este remarcabil că, alături de simbolul ioanic al viei, Asterios păstrează și simbolul ignațian al pomului vieții : Cristos este pomul vieții, demonul este pomul morții. Unul gonește pe om din Rai, celălalt introduce pe cel viclean în Rai. Într-adevăr, El are apostolii drept ramuri (κλάδους), mântuiții drept fructe, cuvintele drept frunziș, botezul drept rădăcină, tatăl drept grădinar" (*Hom.*, I, 5). Regăsim aici cu mare exactitate imaginea lui Ignațiu. Cristos este pomul vieții ; mântuiții sunt fructele ; în fața pomului vieții se înalță pomul morții. Este străvechea temă iudeo-creștină, paralelă cu aceea a viei, ce a persistat în tradiția catehetică și care apare din nou în lirismul lui Asterios.

De aceea, nu era poate necesar să ne referim la iudaismul precreștin. Tema viei și cea a pomului vieții rămâneau vii în iu-

daism. Nu vom lua decât un exemplu. În sinagoga de la Dûra-Europos, deasupra nişei Thorei, se găseşte o formă arborescentă. Goodenough vede aici o viţă de vie. Putem reaminti în această privinţă viţa de aur care se găsea pe marele portic ce permitea accesul în templul lui Irod, viţele de vie care se găsesc pe monedele evreieşti. Dar Kraeling remarcă faptul că planta reprezentată nu poartă ciorchini. El înclină mai degrabă să recunoască aici pomul vieţii. În acest caz, reprezentarea ar fi în legătură cu speranţa escatologică[30]. În primul caz ar fi vorba mai degrabă de poporul lui Israel; în al doilea, de Mesia. Ambiguitatea însăşi a imaginii şi posibilitatea iconografică a acestei ambiguităţi arată în ce măsură cele două teme erau amestecate. Şi tocmai acest fapt ne este arătat de *Predicile* lui Asterios[31].

Concluzia la care ajungem este că, printre imaginile catehetice ale Bisericii, templul, corabia, turma, una dintre cele mai arhaice este aceea a plantaţiei. Ea se găseşte în stare pură în textele cele mai arhaice, care au împrumutat-o din iudaism. Ea se dezvoltă câteodată sub forma grădinii paradisiace, câteodată sub aceea a Viei lui Dumnezeu. Imaginea trebuie să fie deosebită de cea a lui Cristos ca pom al vieţii, sau ca butuc de vie pe care se dezvoltă ramuri sau mlădiţe. Această ultimă imagine arată în Biserică intimitatea lui Cristos cu membrii săi. Dar, de fapt, încă de la *Hodayoth* din Qumrân şi încă de la Ignaţiu din Antiohia, constatăm treceri de la o metaforă la alta. În final, cea a (*φυτεία*)-ei va tinde să cedeze locul celei a Viei mistice.

Rămâne totuşi faptul că tema Bisericii plantată de Apostoli, pe care o găsim în *Înălţarea lui Isaia,* marca un aspect caracteristic al Bisericii, acela al implantării ei. Este o temă misionară pe care limbajul misionar modern a regăsit-o. Vorbim astăzi iarăşi să plantăm Biserica. Imaginea lui Clement din Alexandria, arătând păgânii transplantaţi în pământul bun al Bisericii şi purtând fructe, îşi păstrează întreaga sa valoare. Era poate interesant să arătăm că această

---

[30] *The Excavations of Dûra-Europos,* Final Report, VIII, I, pp. 62–65.

[31] Vezi Didim, *Com. Psalm.*, I, 3 : „Adevărata viţă de vie este pomul vieţii" (*P.G.* 39, 1157C). Se va compara cu fresca de la Dûra aceea din catacomba Domitillei, care reprezintă o mare viţă de vie arborescentă. Vezi *D.A.C.L.,* art. „Viţa de vie".

imagine nouă se întemeiază pe o tradiție străveche și să restituim termenului de *neofit* întreaga bogăție a rezonanțelor sale. Asta înseamnă să aplicăm unei teme particulare redescoperirea marilor simboluri ecleziastice ale epocii patristice.

III

APA VIE ŞI PEŞTELE

Oscar Cullmann a notat în legătură cu expresia „apă vie" (ὕδωρ ζῶν) că acest cuvânt putea să aibă patru semnificaţii. În sens profan el desemnează apa de izvor, în opoziţie cu cea stătătoare. În sens ritual, el desemnează apa botezului. În sens biblic, el îl desemnează pe Dumnezeu ca izvor al vieţii. În sfârşit, în sens creştin el simbolizează Sfântul Duh[1]. Aceste diferite sensuri nu sunt în mod necesar legate. Orice aluzie la Sfântul Duh ca apă vie nu are în mod necesar o rezonanţă baptismală. Desemnarea botezului ca apă vie nu semnifică că el trebuie să fie făcut neapărat într-o apă curgătoare.

Rămâne totuşi faptul că între aceste diferite sensuri există legături normale. Simbolismul apei vii este în dependenţă faţă de sensul profan şi primitiv al cuvântului : acesta este un punct fundamental al oricărui studiu serios al simbolismului. Pe de altă parte, simbolismul apei vii a putut să fie determinant pentru o datină rituală. Şi, reciproc, datina rituală a contribuit la dezvoltarea simbolismului teologic. Studiul prezent va ţine deci cont de aceste diferite aspecte. Totuşi nu vom uita că obiectul nostru principal este simbolismul apei vii. Şi deci celelalte elemente pe care le vom aduce vor fi destinate să-i faciliteze înţelegerea.

Vom începe prin câteva observaţii asupra datinei rituale. Se cunoaşte celebrul pasaj din *Didahe* : „În legătură cu botezul, botezaţi astfel în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, în apa vie (ἐν ὕδατι ζῶντι) (VII, 1). J. P. Audet leagă acest pasaj de o redactare primitivă. Ceea ce urmează – şi care priveşte folosirea altor forme de apă în lipsa apei vii – vine de la interpolator, fără a fi însă

[1] *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 22.

mult mai tardiv[2]. Datina indicată de *Didahe* este confirmată de alte texte arhaice. *Noul Testament* nu conține atestări explicite. Dar *Tradiția Apostolică* vorbește de o „apă curgătoare pură“ pentru botez. Caracterul iudeo-creștin și arhaic al datinei e atestat de *Omiliile* și *Recunoașterile* pseudo-clementine (*Rec.*, IV, 67 ; VI, 13)[3].

Se va remarca faptul că expresia „apă vie“ poate să se aplice unor realități diferite. Ea desemnează, înainte de toate, apa de izvor ; dar ea poate desemna și apa unui pârâu sau a unui fluviu. În altă parte, scrierile pseudo-clementine ne arată botezuri frecvente în mare. În sfârșit, Klauser a arătat că apa vie putea fi și apa adusă printr-o canalizare, care țâșnește într-un bazin[4]. Acesta trebuie că a fost cazul cel mai frecvent, așa cum o atestă cristelnița din Lateran, unde apa țâșnea din gura a șapte cerbi de bronz.

Datina rituală a apei vii ține de un context foarte larg. O regăsim în religiile greco-romane. Dar, cu precădere, apare în iudaism. Deja *Vechiul Testament* o menționează în *Levitic* (XIV, 5) pentru purificări. Dar mai ales iudaismul contemporan lui Cristos atestă importanța acordată riturilor în care apa vie joacă un rol capital. Mandeenii fac din apa vie ritul esențial (*Ginza,* II, 1, 180). Ioan Botezătorul botează în Iordan. *Or. Sib.*, IV, 165 poruncește să se îmbăieze tot corpul în „fluviile apelor vii (*ἀενάοισιν*)“. Elkasaiții recomandă împotriva turbării o baie „într-un fluviu sau într-un izvor îmbelșugat“ (*Elench.*, IX, 15, 4). Botezul prozeliților evrei are loc în apa vie. Și apa vie este recomandată pentru purificări[5].

Astfel, contextul ritual al apei vii este acela al iudeo-creștinismului. Și el apare legat de acesta din urmă. Dar acestui context ritual i se adaugă un context teologic. Apa vie este în *Vechiul Testament* un simbol al lui Dumnezeu ca izvor al vieții. Astfel în *Ieremia,* II, 13 : „Ei m-au părăsit pe Mine, izvorul apei vii (*ὕδατοσ ζωῆς*)“. *Cântarea Cântărilor* vorbește de „fântâna cu apă vie“ (*ὕδωρ ζῶν*) într-un sens, fără îndoială, simbolic (IV, 19). Această apă vie desemnează la *Ezechiel* și la *Zaharia* efuziunea escatologică a vieții lui Dumnezeu. Să citām din *Zaharia,* XIV, 8 : „O apă vie (*ὕδωρ*

---

[2] *La Didaché, Instructions des Apôtres*, Paris, 1958, pp. 358–367.

[3] Vezi J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 378–379.

[4] Vezi T. Klauser, *Taufet in lebendigen Wasser*, „Piscicul“, Münster, 1939, pp. 157–160.

[5] Vezi J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie,* Gembloux, 1955.

ζῶν) va izvorî din Ierusalim". Dar mai cu seamă această efuziune de apă vie escatologică este pusă în legătură cu Duhul Sfânt. Aceasta apare deja în *Ezechiel,* XXXVI, 25–27. Relaţia botezului cu apă şi a botezului cu Duhul Sfânt în legătură cu Ioan Botezătorul (*Mt.*, III, 11) pare să se raporteze la Ezechiel, care deosebeşte şi el cele două momente şi raportează apa la purificarea prealabilă cu harul Duhului[6]. E o legătură ce se regăseşte în *Manualul de disciplină* de la Qumrân (IV, 21).

Totuşi, un alt text de la Qumrân pare să asimileze mai degrabă apa vie Thorei, fapt care se regăseşte în Talmud[7]. Este Imnul O (col. 8), în care Stăpânul Dreptăţii e prezentat dând apa vie[8]:

> „Te slăvesc, o Adonaï,
> Căci tu m-ai aşezat ca lângă izvorul unui fluviu
> într-un pământ uscat
> şi ca o ţâşnire de apă într-un pământ arid".

Mai departe este vorba despre Vlăstar al cărui

> „izvor va avea acces la apele vii
> şi va deveni o fântână veşnică".

Apoi se spune că:

> „El nu se va adăpa la izvorul vieţii"

şi:

> „S-au gândit fără să creadă în izvorul vieţii".

În sfârşit, aleşii:

> „vor curge ca fluvii cu ape veşnice.
> Cu mâna mea tu ai deschis fântâna lor".

---

[6] Lampe, *The Seal of the Spirit,* London, 1951, p. 28.
[7] Strack-Billerbeck, II, pp. 433–436.
[8] Folosesc traducerea lui M. Duppont-Sommer.

Evanghelia lui Ioan moștenește simbolismul apei vii. El este singurul autor al *Noului Testament* care prezintă expresia (ὕδωρ ζῶν). Un prim pasaj e acela al Samaritencei : „Dacă ai fi cunoscut tu darul lui Dumnezeu... tu singură i-ai fi cerut să bei și El ți-ar fi dat apă vie (ὕδωρ ζῶν). Ea îi spuse : Doamne, n-ai nimic cu ce să scoți apa și fântâna este adâncă ; de unde ai putea să ai, dar, apă vie? (ὕδωρ ζῶν). Isus îi răspunse : Oricui va bea din apa aceasta îi va fi iarăși sete. Dar acela care va bea din apa pe care i-o voi da Eu, în veac nu-i va fi sete ; ba încă apa pe care i-o voi da Eu se va preface în el într-un izvor de apă vie (ὕδωρ ζῶν) pentru viața veșnică" (IV, 10–14). Se poate remarca, împreună cu P. Braun[9], că opoziția fântânii lui Iacob și a apei vii dată de Cristos poate să marcheze opoziția Legii și a Evangheliei, căci fântâna desemnează Legea în *Documentul de la Damasc* (VI, 4) și, pe de altă parte, apa vie este un simbol al Legii. Apropierea cu *Imnul O* este izbitoare.

Pe de altă parte, Ioan citează fraza lui Cristos : „Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cine crede în Mine, din inima lui vor curge râuri de apă vie (ὕδωρ ζῶν), cum zice Scriptura. Spunea cuvintele acestea despre Duhul pe care avea să-L primească cei ce vor crede în El" (VII, 37–39). În acest pasaj apa vie constituie un simbol al Duhului Sfânt.

Se va remarca faptul că acesta este un comentariu al lui Ioan și că el decurge din teologia sa. Acest simbolism reapare în finalul *Apocalipsei* : „Apoi mi-a arătat un râu cu apa vieții (ὕδωρ ζωῆς) care ieșea din scaunul de domnie al lui Dumnezeu și al Mielului" (XXII, 1). Am văzut în altă parte că *Manualul de disciplină* este primul text în care apare apa vie, direct asociată cu Duhul Sfânt. La Ezechiel și la Ioan Botezătorul, ele sunt disociate ca două momente. Ne-am gândi deci că simbolismul apei vii ca simbol al Duhului Sfânt este propriu lui Ioan și depinde, la el, de teologia de la Qumrân.

Dar mai rămâne de făcut o ultimă observație. Este veridic, cum a sugerat-o Cullmann[10], că cele două texte ale lui Ioan pe care le-am menționat au rezonanțe sacramentare. Revărsarea prin botez a

[9] *„L'arrière-fond judaïque du IV-e évangile et la communauté de l'Alliance"*, R. B., 62 (1955), pp. 24–26.

Duhului Sfânt este desemnată aici. Or, acest fapt e capital. Căci Ioan este astfel primul autor la care cele două teme pe care le-am studiat – ritul iudeo-creştin al botezului în apă vie şi simbolismul apei vii ca desemnând Duhul Sfânt – sunt explicit legate. Cu el apa vie a ritualului de botez desemnează explicit revărsarea Duhului Sfânt. Avem o teologie a botezului distinctă de teologia paulinică, care se consacră mai mult înfăţişării lui Cristos mort şi înviat, simbolizat prin imersiune şi emersiune.

Această uniune a ritualului apei vii şi a simbolismului apei vii se regăseşte în *Odele lui Solomon,* dacă se admite împreună cu Bernard caracterul lor baptismal. Astfel, în XI, 6 : „O apă vorbitoare s-a apropiat de buzele mele, venind de la izvorul Domnului, şi am băut şi am fost îmbătat de apa vie care nu moare". Se va remarca expresia „apă vorbitoare". Ea se regăseşte în textele mandeene[14]. Pe de altă parte, ne vom aminti de Ignaţiu al Antiohiei : „Există în mine o apă vie (*ὕδωρ ζῶν*) care murmură : Vino la Tatăl" (*Rom.,* VII, 3). Zenon din Verona vorbeşte de apa vie şi murmurul ei blând *(Tract.,* II, 35). Aceasta pare o aluzie la faptul că apa curgătoare îşi face auzit murmurul.

În altă parte, *Oda XXX* este o chemare către cel botezat în aceiaşi termeni : „Umpleţi-vă de apele izvorului vieţii ale Domnului. Veniţi voi toţi cei însetaţi, luaţi băutura şi odihniţi-vă lângă izvorul Domnului" (XXX, 1–2). Se va remarca în acest text aluzia veridică la *Isaia,* LV, 1 : „Voi toţi cei însetaţi veniţi la ape"[12] şi la *Psalmul* XXII, 2 „El mă paşte lângă ape de odihnă"[13]. Este greu să ne gândim că *Odele lui Solomon* depind de Ioan. Dar, dimpotrivă, contactul lor cu scrierile de la Qumrân este cert. Ele reprezintă o dezvoltare paralelă, al cărei context este iudeo-creştin.

---

[10] *Les sacrements dans l'évangile johannique,* pp. 50–54 şi 58–61.

[11] Eric Sagelberg, *Masbûtâ, Studies in the Ritual of the Mandean Baptism,* Uppsala, 1958, p. 45.

[12] Ea se regăseşte şi-n *Apoc.,* XXI, 6 : „Celui ce îi e sete îi voi da să bea fără plată din izvorul apei vieţii (*τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς*)".

[13] Vezi *Apoc.,* VII, 17 : „Mielul va fi Păstorul lor şi-i va duce la izvoarele apelor vieţii (*ὑδάτων ζωῆς*)".

Am degajat, până acum, elementele esenţiale ale semnului material şi ale lucrului spiritual care constituie simbolismul apei vii. Dar este posibil să precizăm mai mult *Sitz im Leben* : contextul biblic al acestui simbolism. Câteva observaţii asupra textelor citate ne vor ajuta. *Apocalipsa,* XXII, 1–2, după ce a descris fluviul de apă vie ţâşnind din Templul escatologic, continuă : „Pe cele două maluri ale fluviului era pomul vieţii rodind douăsprezece feluri de rod ; şi frunzele pomului slujesc la vindecarea neamurilor". *Oda lui Solomon,* VII, după ce a menţionat apa vorbitoare, continuă : „Fericiţi cei pentru care este un loc în Raiul tău, care cresc în germinaţia pomilor tăi" (15–16). Deja în *Imnul O* de la Qumrân tema pomilor vieţii o însoţeşte pe aceea a apei vieţii (col. 8, 5–6).

Vedem apropiate în aceste texte izvorul de apă vie, plantaţia de pomi ai vieţii, tema Templului. Acesta ne orientează spre un prim text care este *Ezechiel,* XLVII. În descrierea Templului escatologic, citim : „Iată că aceste ape ieşeau de sub pragul casei... Era un torent pe care nu-l puteam traversa. Lângă torent vor creşte tot felul de pomi fructiferi, al căror frunziş nu se va ofili. În fiecare lună ei vor rodi fructe noi, pentru că apele sale ies din sanctuar" (XLVII, 1–12). Astfel izvorul apei vieţii ţâşnit din Templu face să crească pomii vieţii, care sunt Paradisul restaurat. Or, această temă a inspirat cu siguranţă *Apocalipsa* lui Ioan (XXII, 1–2), *Odele lui Solomon* (VI, 7)[14].

Aluzia la textul lui Ezechiel şi atestarea la aplicarea lui arhaică la botez apar într-un citat din *Epistola lui Barnaba,* care constituie unul din acele aglomerate de citate biblice caracteristice iudeo-creştinismului[15]. Citim : „Apoi ce spune Profetul? Era un fluviu curgând din dreapta şi pomi plini de frumuseţe urcau (*ἀνέβαινε*) din el ; şi cel care va mânca din aceşti pomi va trăi veşnic. El vrea să spună prin aceasta că noi coborâm în apă plini de păcate şi de necurăţenie şi că ieşim din ea purtând în inimi fructul temerii şi al speranţei în Isus, fiind în Duh" (XI, 10–11). Se va nota legătura cu Ioan : „Cel ce va mânca din această pâine, va trăi veşnic" (VI, 63) şi cu *Apocalipsa* : „Îi voi da să mănânce din pomul vieţii" (II, 7).

[14] Vezi nota lui Bernard, *op. cit.*, p. 56. Există o aluzie precisă la „pârâul devenit torent".
[15] Vezi *Théologie du judéo-christianisme,* pp. 102–111 şi supra, p. 33.

Midraş-ul citat de Barnaba pare să apropie cele două pasaje, ceea ce presupune o asimilare a Euharistiei cu fructul pomului vieţii.

Monumentele cu figuri confirmă mărturia textelor literare. Mozaicurile baptisteriilor arată frecvent pomii vieţii înconjurând izvorul baptismal de apă vie. În secolul V, cum a arătat P. A. Underwood[16] mormântul lui Cristos apare ca o fântână din care ţâşneşte apa vie. De altfel, mormântul este de asemenea noul Paradis. Crucea reprezintă pomul vieţii. Suntem în prezenţa unor dezvoltări care introduc teme noi, însă în prelungirea textului lui Ezechiel.

Punctul important aici e legătura dintre apa vie şi pomii vieţii. Această legătură subliniază un nou aspect al apei vii. Ea nu este doar o apă curgătoare în opoziţie cu apa stătătoare. Ea este apa care comunică viaţa în opoziţie cu apele care aduc moartea[17]. În această direcţie textul lui Ezechiel ne va ajuta să înţelegem sensul unui alt simbol, acela al peştelui. Se ştie că peştele îl reprezintă pe creştin în simbolica antică creştină. Se interpretează aceasta în general, după Părinţii latini, prin faptul că *ἴχθυς* este anagrama lui Isus Cristos, Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul. Dar, pe de altă parte, peştele apare în general în contextul botezului. Astfel la Tertullian : „Dar noi, mici peştişori, ne naştem în apă" (*Bapt.*, I, 3) şi la Ambrozie : „Ţi-a fost destinat ca apele să te regenereze prin graţie, aşa cum ele au dat naştere celorlalţi (fiinţelor vii) la viaţa pământească" (*Sacram.*, III, 3)[18]. Picturile din catacombe aduc nenumărate mărturii ale acestei legături dintre peşte şi apă de botez.

Această legătură este anterioară creştinismului. Goodenough a arătat locul pe care-l avea în arta evreiască, unde apa era reprezentată bogată în peşti şi unde peştele înseamnă reînvierea[19]. Aceasta ne readuce la apa vie. Apa vie este aceea în care sunt fiinţe vii. Astfel prezenţa peştilor în apă semnifică faptul că e vorba de apa vie. Dar tocmai această temă apare în capitolul XLVII din *Ezechiel* : „Apele acestea curg spre ţinutul de răsărit ; ele se pogoară în câmpie

---

[16] *The Fountain of Life.* Dumbarton Oaks Papers, 51 (1950), pp. 96–99.

[17] Expresia *ὕδωρ ζωῆς* subliniază acest aspect, în timp ce *ὕδωρ ζῶν* desemnează apa curgătoare.

[18] Vezi, de asemenea, inscripţiile lui Abercius şi ale lui Pectorius.

[19] *Jewish Symbols,* V, pp. 36–61.

și se varsă în mare ; și apele mării se vor vindeca. Orice făptură vie care se mișcă va trăi pretutindeni pe unde curge râul ; și acolo vor fi o mulțime de pești. Pe malurile acestei mări vor sta pescarii" (XLVII, 8–11).

Dacă ne amintim rolul pe care acest capitol îl ocupă în teologia apei vii, pare evident că tot de el se leagă simbolismul de botez al peștelui, după cum a văzut-o Allgeier[20]. Peștele îl desemnează pe creștinul însuflețit prin revărsarea apei escatologice, ce izvorăște din Ierusalim. Se vor nota alte teme pe care le sugerează textul. Marea pe care apa vie o însănătoșește la est de Ierusalim este Marea Moartă. Din această perspectivă apa vie își ia întreaga valoare, opunându-se unei ape în care nu trăiește nici o ființă vie. Se înțelege valoarea pe care simbolul o poate avea pentru comunitatea ce locuiește lângă Marea Moartă. La fel și pentru Ioan Botezătorul, pentru care Iordanul devenea semnul apei vii înainte de a se vărsa în Marea Moartă. Se va nota, de asemenea, tema pescarilor asociată cu aceea a apei vii bogată în pește. Semnificația sa de botez în arta creștină antică este certă. Ea poate să fi fost sugerată creștinismului primitiv de pasajul din *Ezechiel*. Hoskyns o sugerează în legătură cu *Ioan,* XXI, 1–14[21]. Aceasta ar putea fi adevărat și pentru *Luca,* V, 1–11[22].

Dar, totodată, ne apare importanța textului lui Ezechiel pentru originea simbolisticii creștine a apei vii. El ne explică importanța acestui simbolism în textele de la Qumrân, în cele ale lui Ioan, în *Odele lui Solomon.* Prin el se explică prezența textelor anexe : paradisul pomilor vieții, prezența peștilor în apă. Aceasta nu exclude influența altor pasaje din *Vechiul Testament* asupra simbolismului apei vii. Vom reveni la el imediat. Însă aceasta ne permite să afirmăm că textul lui Ezechiel a jucat un rol preponderent[23].

Avem despre toate acestea o confirmare într-o culegere de *Testimonia* păstrate sub numele lui Grigore de Nyssa. Printre *Testimonia* privind botezul întâlnim un citat din *Ezechiel,* XLVII. Totuși

[20] *Vidi aquam,* „Röm. Quart.," 39 (1931), pp. 29 sq.

[21] *The Fourth Gospel,* London, 1947, p. 554.

[22] În aceste texte lacul Genezaret, și nu Marea Moartă, este bogat în pești. Dar se va nota că în *Septuaginta* textul spune că apa care țâșnește din Templu „se răspândește în Galileea" (Ezechiel, XLVII, 8).

[23] Vezi E. Peterson, *Frühkirche judentum und Gnosis,* Freiburg, 1959, pp. 323–327.

această relație prezintă modificări caracteristice care arată, în același timp, apartenența sa la dosarul arhaic de *Testimonia* pe care-l atesta deja *Epistola lui Barnaba*, și aplicarea sa la botez : „Această apă, răspândindu-se în Galileea, va sfinți (ἁγιάσει) apele, și orice suflet (ψυχή) spre care va veni această apă va trăi și va fi vindecat (ἰαθήσεται)" (*P. G. 46*, 252 A). Acesta este un citat prescurtat din *Ezechiel*, XLVII, 8–9. Dar mai multe modificări sunt caracteristice. Cuvântul (ὑγιάσει) „a vindeca" este înlocuit de (ἁγιάσει) „a sfinți" ; expresia *πᾶσα ψυχή τῶν ζῳών*, care desemnează „animalele vii", este redusă la *πᾶσα ψυχή*, care înseamnă „orice suflet". Faptul că peștii sunt desemnați prin cuvântul *πᾶσα ψυχή* ușurează trecerea.

Rămâne totuși de urmărit un aspect al textului lui Ezechiel, faptul că apele țâșnesc din Templu. Aceasta se regăsește în *Apocalipsa* lui Ioan și reprezintă un element constitutiv al temei. La ce să raportăm legătura dintre Templu și apa vie? Un alt pasaj poate să intre în aceeași linie. Este *Ioan*, VII, 44. Într-adevăr, Isus se prezintă în Templu ca izvorul de apă vie. Dar, pe de altă parte, acest cuvânt se situează în cadrul sărbătorii Corturilor. Or, după cum s-a remarcat deseori, unul din ritualurile sărbătorii Corturilor era o libațiune cu apă. Avem, oare, un motiv să presupunem că tocmai această libațiune cu apă în Templu a fost considerată un simbol al revărsării escatologice a apelor vii la Ezechiel?[24]

Or, ne reamintim că există un text în *Vechiul Testament* care depinde de Ezechiel și în care imaginea torentului escatologic țâșnind din Ierusalim se află apropiată de sărbătoarea Corturilor ca simbol al adunării escatologice : acest text este *Zaharia*, XIV, 8 și următoarele. Vedem aici apa vie (ὕδωρ ζῶν) ieșind din Ierusalim și răspândindu-se în același timp spre Orient și spre Occident – și, pe de altă parte, neamurile urcând la Ierusalim pentru sărbătoarea Corturilor. Știm, într-adevăr, că sărbătoarea Corturilor luase un sens escatologic și, drept urmare, era normal ca libațiunile cu apa vie să apară ca un simbol al revărsării vieții lui Dumnezeu, conceput ca un fluviu de apă vie.

---

[24] Vezi Jean Daniélou, *Le symbolisme eschatologique de la fête des Tabernacles*, Irenikon 31 (1958), pp. 19–40.

[25] „*La Liturgie de la Nouvelle Jérusalem*", E.T.L., 29 (1953), pp. 29–33.

În această perspectivă, cum a arătat J. Comblin[25], cuvântul lui Cristos își ia deplina semnificație : „După cum spune Scriptura : Fluvii de apă vie vor țâșni din pieptul său". Textul Scripturii, la care se face aici referință, este *Zaharia,* singurul text din *Vechiul Testament* unde *ὕδωρ ζῶν* are un sens escatologic. În *Ezechiel,* de care depinde *Zaharia,* apa vie țâșnește dinspre Templu. Deci, pentru că Cristos se consideră Templul Noii Alianțe, el își însușește profeția. Or noi știm că aceasta este o temă dragă lui Ioan. Astfel, imaginea își ia întreaga semnificație. Răspândirea apei în Templu la sărbătoarea Corturilor reprezintă simbolul răspândirii escatologice a vieții divine. Și această profeție se realizează atunci când Cristos, care este templul escatologic, anunță, la sărbătoarea Corturilor, că apa vie țâșnește dinspre el.

Pornind de la acest nucleu central, tema apei vii s-a repercutat asupra diferitelor episoade din *Vechiul Testament* care, de altfel, sunt din punct de vedere literar în legătură cu ea și pe care nu ne mai rămâne, în sfârșit, decât să le grupăm. Urmăm o ordine regresivă. Am plecat de la faptul că botezul ca răspândire de apă vie simbolizează revărsarea Duhului. Am văzut că aceasta era împlinirea profețiilor ce anunțau revărsarea escatologică a apei vii. Dar, la rândul lor, profețiile pornesc din realitățile *Vechiului Testament* pe care le reamintesc pentru a arăta în ele, în trecut, simbolul, tipul realităților și mai admirabile pe care Dumnezeu le va înfăptui în viitor. Dintre aceste teme, am notat în treacăt mai multe. Este totuși util să le reluăm, pentru a preciza diferitele armonice ale apei vii.

Prima este aceea a apelor primordiale din *Geneză,* I, 2 și 20. Apele creatoare sunt în legătură cu tema apei vii, prin aceea că ele produc ființe vii. Acesta e un aspect caracteristic al tipologiei baptismale. Deja Tertullian scrie : „Primele ape primiră porunca să dea naștere ființelor vii... ca să nu fie prilej de mirare faptul că în botez apele produc încă viața" (III, 4). Vom remarca trăsătura, interesantă pentru teologia simbolurilor, unei educații prin care Dumnezeu familiarizează cu modurile sale de a acționa în lucrurile inferioare, pentru a face mai acceptabile acțiunile ce vor fi îndeplinite în Cristos. Ambrozie citează *Geneza,* I, 20 : „că apele produc ființe vii" și arată un simbol al botezului în textul citat mai devreme. Tema comună este aceea a peștelui.

Al doilea simbol e acela al Paradisului. El este direct evocat în pasajul din *Ezechiel* reluat de Sfântul Ioan. Legătura aici e aceea a pomilor vieţii. Fluviul de ape vii va naşte noul Paradis, aşa cum cele patru fluvii l-au născut pe primul. Acesta este un aspect al temei generale a botezului ca reîntoarcere în Paradis, atât de importantă în cateheza antică, mai ales în cea siriană[26]. Am întâlnit-o în *Odele lui Solomon.* Decoraţia capelelor paleo-creştine pentru botez constituie o atestare remarcabilă a acestui fapt, aşa cum au arătat-o Bruyne şi Quasten.

Una din trăsăturile caracteristice ale acestui simbolism este identificarea celor patru fluvii cu cele patru Evanghelii. Ea există la Ciprian : „Biserica, aidoma Paradisului, conţine în zidurile sale pomi încărcaţi cu fructe. Ea udă pomii cu patru fluvii, care sunt cele patru evanghelii, prin care ea dăruieşte graţia botezului printr-o revărsare cerească şi salvatoare" (*Epist.*, 73, 10). Aceeaşi temă apare la Hipolit (*Com. Dan.*, I, 17). Ea este reluată de Ieronim (*Com. Mt., Prol ; P.L.* 26, 15–22). P.A. Underwood a studiat dezvoltarea sa în arta creştină (*art. cit.*, pp. 71–80 ; 118–131). Faptul ne reaminteşte că în simbolismul evreu apa vie putea să semnifice învăţătura Legii. *Imnul O* de la Qumrân scria : „Şi tu, o Dumnezeule, ai pus în gura mea această ţâşnire de ape vii care nu va seca niciodată" (col. 8, 16). Şi aceasta apărea în *Odele lui Solomon* (XL, 4).

O a treia temă este stânca din deşert. Interpretarea sa baptismală se întoarce la I *Corinteni,* X, 3, care arată în stânca din deşert Cristosul din care ţâşneşte apa vie şi, de asemenea, la *Ioan,* VII, 38. Ea e reluată de Părinţi la Iustin : „Este un puţ de apă vie, pe care Cristos l-a făcut să ţâşnească în deşert" (Dial., LXX, 8), la Grigore din Elvira (*Tract.*, XV, 163–166). Părinţii stabilesc un paralelism între stâncă şi cuvântul lui Cristos la sărbătoarea Corturilor. Şi aceasta presupune că stânca din deşert şi stânca din Templu sunt asimilate. În altă parte, apa care ţâşneşte dinspre Cristos pe cruce, în cadrul tipologiei *Exodului,* care este acela al *Evangheliei după Ioan,* apare ca o reluare a apei ce ţâşneşte din stâncă (Grig. Elv., *op. cit.*). Această bogată doctrină a fost elucidată de Hugo Rahner[27] şi de Braun[28].

---

[26] Jean Daniélou, *Catéchèse pascale et retour au Paradis*, „La Maison-Dieu", 45 (1956), pp. 99–119.

[27] *Flumina de Ventre Christi,* „Biblica", 22 (1941), pp. 269–302, 367–403.

[28] *L'Eau et l'esprit,* „R.T.", 1949, pp. 5–30.

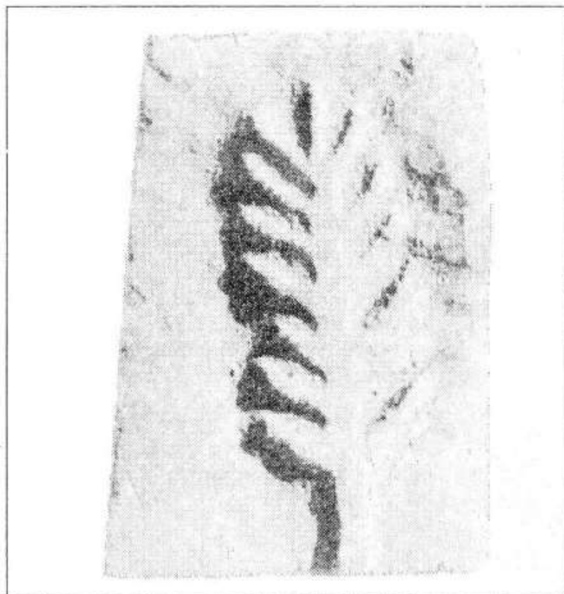
Se va remarca faptul că, în tipologia stâncii din *Exod*, este vorba de o apă care potoleşte setea. Aceasta se găseşte în episodul Samaritencei şi în *Ioan*, VII, 37 ; „Dacă însetează cineva, să vină la Mine şi să bea acela care crede în mine". Este ceea ce găsim deopotrivă în *Odele lui Solomon* : „Au băut toţi însetaţii care sunt pe pământ" (VI, 10). Aceasta constituie o nouă armonică a temei apei vii. Nu numai că ea se dovedeşte întăritoare pentru peşti, fecundă pentru pomi ; ea este deopotrivă bună de băut pentru oameni : şi lor ea le dă viaţă"[29]. După cum a remarcat Bernard, simbolismul evreiesc al apei vii trece constant de la un registru al imaginii la altul. Se va nota de altfel la Sfântul Ioan paralelismul între ὕδωρ ζωῆς (*Apoc.*, VII, 17) şi ἄρτος ζωῆς (*Ioan*, VI, 48), care înlocuieşte paralelismul ὕδωρ ζωῆς (*Apoc.*, XXII, 1) şi ξύλον ζωῆς (*Apoc.*, XXII, 2).

O a patra temă e cea a Iordanului. Aici legăturile originare cu botezul sunt evidente în plan ritual. Ioan boteza în Iordan. Pe de altă parte, Iordanul este tipul însuşi de apă vie, acela al fluviului care curge ; şi semnificaţia sa se accentuează încă în contrast cu Marea Moartă. Se va înţelege de acum că episoadele din *Vechiul Testament* în care Iordanul joacă un rol : traversarea sa de Josua, baia lui Naaman, securea lui Elizeu, înălţarea lui Ilie, au apărut ca simboluri ale botezului. Iordanul devine în mandeism numele oricărei ape de botez. Or, el este denumit „marele Iordan al apelor vii" (Eric Segelberg, *Masbûtâ*, p. 38).

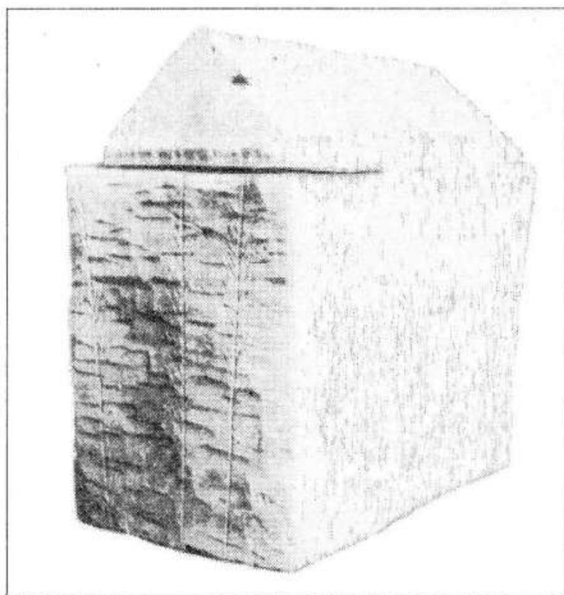
Ar trebui să prelungim această anchetă până la secolele ulterioare. Texte liturgice, comentarii patristice, monumente figurative ar arăta modul în care tema apei vii se află în inima teologiei botezului. Ea nu este singura. Alte simbolisme vor sugera alte aspecte : moarte şi înviere, purificare. Dar această temă sugerează ceva esenţial : dacă apa vie înseamnă Duhul, botezul dă viaţă Duhului. Nu este nevoie de o altă împărtăşanie pentru a completa această ordine. Este ceea ce ignora Tertullian şi ceea ce nu a recunoscut în epoca noastră Gregory Dix. Confirmarea e o altă revărsare a Duhului, prin care episcopul îl asociază pe creştin misiunii sale apostolice.

---

[29] Aceasta a corespuns datinilor rituale. Liturghia iniţierii presupunea în Siria o cupă de apă sfinţită (vezi J. M. Hansens, *Liturghia lui Hipolit*, Roma, 1959, pp. 159 şi 484). Aceasta se găseşte şi la mandeeni (Segelberg, *Masbûtâ*, p. 59), ceea ce marchează o origine orientală.



Ramură de palmier.
Stelă de la Khirbit Kilkir, Hebron.



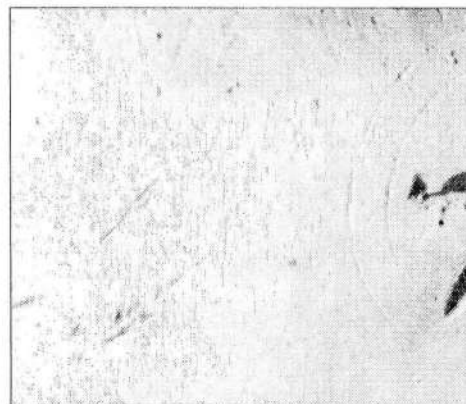
Pomi cu cruce în cel din centru.
Osuarul Dominus Flevit, Ierusalim.



Secure.
Dală de pe strada vecină cu marele teatru, Efes.



Stea.
Osuar din Palestina.



Pom, cruce în formă de tau, roată de car (?).
Osuar, Muzeul Sfânta Ana, Ierusalim

Principalele simboluri reproduse de fotografii vin din osuarele cimitirului „Dominus Flevit“, de pe Muntele Măslinilor. Acest cimitir a fost explorat de Studium Biblicum Franciscanum din Ierusalim din 1953 până în 1955. El a fost folosit din secolul I a. Chr. până în secolul IV p. Chr. El cuprinde mai ales morminte cu cuptoare sau Kökhim, pe care R.P. Milik le-a recunoscut ca fiind din secolele I şi II p. Chr. Caracterul creştin al unora din aceste osuare a fost afirmat mai întâi de Reverendul Părinte Bagatti. Obiecţii fură ridicate de Părintele Ferrua şi Părintele de Vaux. Dar, în timpul aceleiaşi perioade, simboluri analoage erau descoperite la Nazareth pe pietre găsite sub mozaicul bisericii bizantine construită spre 427 şi întrebuinţate pentru biserica-sinagogă preexistentă – şi la Hebron pe vreo douăzeci de stele mici. Examinarea osuarelor păstrate în diferite muzee arheologice palestiniene a permis să se regăsească alte exemplare. Ansamblul acestor date i-a permis Părintelui Testa să reia chestiunea într-o teză susţinută în decembrie 1960 în faţa profesorilor de la Institutul biblic din Roma şi să confirme afirmaţiile Părintelui Bagatti privind caracterul iudeo-creştin al simbolurilor în discuţie. Astfel datele arheologice veneau să confirme documentele literare şi să ne permită accesul la simbolismul comunităţii iudeo-creştine din Palestina, în primul şi al doilea secol al erei noastre. Părintele Testa a avut marea amabilitate să-mi comunice fotografiile care preced şi care sunt extrase din cartea sa, care nu a apărut încă la această dată. El m-a autorizat totodată să le reproduc. Îi exprim întreaga mea recunoştinţă.

BIBLIOGRAFIE

B. Bagatti, *Scoperta di un cimitero giudeo-cristiano al „Dominus Flevit", Liber Annus* (Studium Biblicum Franciscanum), III, 1952–1953, pp. 148-184.

B. Bagatti et J. T. Milik, *Gli Scavi del „Dominus Flevit", I, La Necropoli del periodo romano* (Publicazzioni dello Studium Biblicum Franciscanum, n° 13). In 4°, 187 pagini, 39 fig., 131 fotografii, Ierusalim, Tipografia dei Patri Franciscani, 1958.

A. Ferrua, „*Riv. Arch. Crist.*," 30 (1954), p. 268.

R. de Vaux, „*Revue biblique*", 66 (1959), pp. 299–301.

B. Bagatti, *Una pagina inedita sulla Chiesa primitiva di Palestina, „Osservatore Romano"*, 6 august 1960, p. 4.

E. Testa, *Fruttuose ricerche archeologiche palestinesi, „Osservatore Romano"*, 25 septembrie 1960, p. 6.

IV

CORABIA BISERICII

Chestiunea simbolismului corăbiei și a originilor sale a făcut obiectul a numeroase studii până acum. F. J. Dölger a abordat-o într-un capitol al cărții sale *Sol Salutis* (ed. a II-a, pp. 272–287). E. Peterson i-a consacrat o notă prețioasă, publicată mai întâi în „T. Z.", 6 (1950), pp. 77–79 și reluată împreună cu note inedite în *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, pp. 92–96. Această notă a provocat o replică a lui K. Goldammer, în „T. Z.", 6 (1950), pp. 232–237. De altfel, cu ocazia studiilor sale asupra simbolismului crucii, Hugo Rahner a revenit în mai multe rânduri asupra temei Bisericii-corabie, mai ales în *Antenna Crucis*, III, „Das Schiff aus Holz", „Z. K. T.", 66 (1942), pp. 197–227. Totuși, anumite lucrări recente aduc date noi, care justifică o reluare a acestui studiu.

Data de la care putem pleca este apartenența temei corăbiei ca simbol al Bisericii la tradiția catehetică. Faptul a fost stabilit de G. Strecker în cartea sa asupra scrierilor pseudo-clementine[1]. Comparația apare în epistola lui Clement către Iacob, la începutul *Predicilor:* „Corpul întreg al Bisericii seamănă cu o corabie mare care duce, printr-o violentă furtună, oameni de proveniențe foarte diferite" (14). Apoi urmează o lungă alegorie în care Dumnezeu este proprietarul corăbiei, Cristos cârmaciul, episcopul sentinela (*πρωρεύς*), presbiterii marinari (*ναυταί*), diaconii șefi vâslași, catehiștii însoțitori (*ναυστόλογοι*). Alegoria continuă prin compararea mării agitate cu tentațiile lumii și a pasagerilor cu diferitele ordine ale Bisericii, inspirată din paralelismele maritime. Strecker stabilește că această comparație face parte dintr-un document anterior lui *Grundschrift* (textul de bază), pe care-l situează în a doua

[1] *Das Judenchristentum in den Pseudo-Klementinen*, Berlin, 1958, pp. 105–106 și 113.

jumătate a secolului al III-lea, dar care este fără îndoială anterioară – şi pe de altă parte arată că ea intră în liturghia hirotonisirii.

Aceasta se confirmă prin faptul că regăsim comparaţia într-un text liturgic, *Constituţiile Apostolice*, în discursul ce precede hirotonisirea episcopilor : „Când aduni Biserica lui Dumnezeu, veghează aidoma pilotului unei mari corăbii ca aceste reuniuni să se facă în ordine. Prescrie diaconilor, ca unor marinari, să le indice fraţilor locurile lor ca unor călători. Biserica să fie îndreptată spre Răsărit, aşa cum se cuvine unei corăbii... Fie ca portarii să stea la intrarea bărbaţilor pentru a-i păzi, şi diaconesele la intrarea femeilor, ca nişte însoţitori" (II, 57). Paralelismul celor două pasaje dă de gândit că *Constituţiile Apostolice* depind de *Epistola lui Clement*, cu atât mai mult cu cât pasajul nu face parte din *Didascalie*. El reprezintă, de altfel, un stadiu mai evoluat[2].

Dar suntem asiguraţi asupra caracterului străvechi al simbolului de un text aproape contemporan cu documentul folosit de *Predicile clementine*, şi anume *Tratatul asupra Anticristului* de Hipolit din Roma. Simbolul e acelaşi, însă detaliile alegoriei sunt diferite, astfel încât trebuie să înlăturăm orice dependenţă şi este deci vorba de o temă tradiţională anterioară, ceea ce ne duce în secolul al II-lea. „Marea este lumea. Biserica, aidoma unei corăbii scuturate de valuri, dar nescufundată. Ea are într-adevăr cu ea un cârmaci experimentat, pe Cristos. Ea are în mijlocul ei trofeul învingătorului asupra morţii, ca şi cum ar duce cu sine crucea lui Cristos. Prora sa este la răsărit, pupa sa la apus, carena sa la sud. Ea are drept cârmă cele două Testamente. Parâmele ei sunt întinse ca milostenia lui Cristos strângând Biserica[3]. Ea poartă cu sine rezerve de ape vii, ca baia regenerării. Ea are marinari la dreapta şi la stânga, ca nişte îngeri păzitori, care conduc şi ocrotesc Biserica. Parâmele ce leagă antena de vârful catargului sunt ca ordinele profeţilor, martirilor şi apostolilor care se odihnesc în împărăţia lui Cristos". (59)

Se văd în acest text deopotrivă analogiile de fond cu cei pe care i-am citat mai înainte : nava este Biserica ; ea este îndreptată spre Răsărit ; Cristos este cârmaciul. În altă parte, detaliul alegoriei e

[2] Asupra sensului diferitelor slujbe, vezi H. Rahner, *Das Schiff aus Holz*, pp. 200–201.

[3] Vezi Asterios, *Hom., Psalm.* XX, 19: „Toţi şi-au strâns lungile lor pânze cu frânghii (ἄρμενα) ale milosteniei".

altul. În *Predici* şi-n *Constituţii* el este de esenţă catehetică şi liturgică ; aici el e de orientare escatologică. Se va remarca îndeosebi că spaţiul de deasupra antenei este considerat ca ἀνάπαυσις „locul de odihnă", în timp ce scara (κλῖμαξ) ridicată până la antenă constituie un simbol al crucii ce permite credincioşilor să se înalţe la ceruri. Astfel, diferitele etaje ale catargelor reprezintă un fel de scară cosmică. Aşa cum a remarcat Dölger[4], imaginea lui Hipolit evocă scara care conduce în rai din *Actele Martirice ale Sf. Perpetua,* 4 şi, de asemenea, μηχανή a lui Ignaţiu din Antiohia (*Eph.,* IX, 1), care ridică spre înălţimi şi care este crucea.

Se poate adăuga acestui prim ansamblu, deşi este mai tardiv, un text din Epifaniu pe care Rahner nu l-a relevat, dar la care recurge Strecker. Aici contextul este mai teologic, dar liniile generale sunt aceleaşi : „Sfânta Biserică a lui Dumnezeu seamănă cu o corabie. Or, o corabie nu este făcută dintr-un singur lemn, ci din esenţe diferite ; carena făcută din acelaşi lemn, însă nu dintr-un singur bloc ; ancorele sunt făcute dintr-un alt lemn ; pardoseala interioară a pereţilor (περιτοναῖα), podelele, armătura (ἐγκοίλια), castelele, părţi din proră, din bastingaje, din eclise, din pânze (ἵστιον) şi din cârme, din frâne şi din bancuri, din timone şi din alte lucruri, constituie un ansamblu făcut din esenţe de lemn diferite" (*Pan.,* LXI, 3, 4). Aceasta are drept obiect să arate că în Biserică există ordine diferite şi că oamenii căsătoriţi îşi au şi ei locul lor. Suntem, deci, aproape de tema *Predicilor.*

Simbolismul eclezial al corăbiei datează, prin urmare, cu siguranţă de la scriitorii de la începutul secolului al III-lea. Chestiunea ce ni se impune acum este de a şti dacă acest simbolism se întoarce în timp la tradiţia evreiască, sau dacă el aparţine simbolicii greceşti. La o primă vedere, am fi înclinaţi să ne îndreptăm în această ultimă direcţie. Imaginile maritime nu sunt familiare Bibliei ; Israel nu este un popor de marinari. Dimpotrivă, ele sunt obişnuite grecilor care străbăteau Mediterana. Părintele Hugo Rahner a arătat cum imaginile *Odiseei* au fost reluate de autori creştini începând cu Clement Alexandrinul. Mai precis, comparaţia Statului cu o corabie

[4] *Sol Salutis,* Münster, 1925, p. 278.

al cărei rege e cârmaciul era curentă în literatura greacă şi ne apare ca o aproximare foarte precisă a temelor Bisericii comparată cu o corabie al cărei episcop este cârmaciul. Trebuie să-i concedem această idee lui K. Goldammer.

Dar, dacă este sigur că tema a avut parte în mediul grec de o trecere excepţională, nu e totuşi sigur că nu a avut antecedente în iudaism. Putem lua în consideraţie aici mai multe direcţii. Toţi autorii trimit mai întâi la *Testamentele celor XII Patriarhi*. Citim în *Testamentul lui Nephtali* : „Şi din nou, după şapte zile, l-am văzut pe tatăl meu care stătea la malul mării din Jamnia şi noi eram cu el. Şi iată că a venit o corabie, care naviga fără marinari şi cârmaci. Numele scris pe corabie era : Corabia lui Iacob. Tatăl nostru ne-a spus : Haideţi să ne urcăm în corabia noastră. Dar când ne urcarăm, se ridică o furtună violentă, un teribil uragan. Tatăl nostru fu despărţit de noi, el care ţinea cârma. Furăm luaţi de mare. Corabia, plină de apă, sfâşiată de valuri, sfârşi prin a se sparge. Iosif plecă cu o barcă ; noi furăm împrăştiaţi pe nouă scânduri. Levi şi Iuda erau pe aceeaşi. Furăm împrăştiaţi până la marginea pământului. Levi, îmbrăcat cu un sac, îl rugă pe Domnul. Şi când furtuna se potoli, corabia (*σκάφος*) atinse pământul, ca pe vreme liniştită. Tatăl nostru veni şi ne bucurarăm ca dintr-o singură inimă" (VI, 1–10).

M. Philonenko consideră textul puţin coerent[5]. Lucrul nu este evident. Faptul că această corabie sfărâmată se reconstituie pune în evidenţă genul fragmentului care este un vis şi nu o povestire istorică. Plecarea lui Iosif în barcă subliniază despărţirea triburilor iosifite, Ephraîm şi Manasse, în raport cu celelalte. Împrăştiera lui Israel ne face să ne gândim că fragmentul este posterior anului 70 după Cr. Rolul de mijlocitor *jucat* de Levi este conform locului pe care acesta îl joacă în *Testamente*. Levi e, fără îndoială, un mesia sacerdotal ce reuneşte Israelul risipit la sfârşitul timpurilor. Aluzia la Jamnia, care capătă importanţă după căderea Ierusalimului, constituie o dovadă că textul nu poate fi essenian. M. de Jonge afirmă, împotriva lui Philonenko şi Peterson, caracterul său creştin[6].

[5] *Les interpolations chrétiennes des Testaments des XII Patriarches et les manuscrits de Qumrân,* Paris, 1960, p. 55.

[6] *The Testaments of the XII Patriarchs,* Assen, 1953, p. 57.

Acest fapt pare confirmat de dubla comparaţie pe care o impune acest text. În primul rând, avem un *Testament al lui Nephtali* evreiesc, în care viziunea lui Nephtali este raportată, dar sub o formă diferită. Este vorba de risipirea lui Israel. Iosif e prezentat ca fiind răspunzătorul. Nu există nici mijlocirea lui Levi, nici furtună domolită. E vorba de o povestire haggadică a polemicii împotriva lui Iosif, conformă cu ceea ce găsim în altă parte în *Cartea Jubileelor* şi care face verosimil faptul că acest Testament este essenian. Totodată, s-a găsit la Qumrâm un fragment al unui *Testament al lui Nephtali* în ebraică. Ne aflăm aici într-o polemică pur evreiască. Este deci evident că Testamentul evreiesc e anterior Testamentului grecesc. Acesta din urmă lasă cu totul la o parte aspectele pur evreieşti ale haggadei. El păstrează doar tema corăbiei şi a naufragiului. Mai adaugă furtuna, ca o cauză a naufragiului, şi liniştirea ei la rugăciunea lui Levi. Asupra acestui punct este pus accentul.

Or aceasta ne conduce la un al doilea paralelism, creştin de astă dată, povestea furtunii potolite în *Marcu,* VI, 47–51. Textul este deja indicat de Hoskyns[7]. Acesta pleacă de la metafora furtunii, pentru a exprima agitaţia aşa cum se găseşte ea în *Psalmi* (XVIII, 16; XCIII, 3): „Probabil, familiaritatea cu această metaforă îl conduce pe istoricul sacerdotal la elaborarea istoriei lui Noe ca simbol al Israelului copleşit în captivitatea sa de marile ape ale opresiunii păgâne". El citează atunci *Testamentul lui Nephtali,* în greacă : „Secvenţa este aceeaşi ca în *Psalmi :* tumultul şi opresiunea reprezentate ca o furtună, intervenţia lui Dumnezeu, pacea". Şi mai adaugă : „Exact aceeaşi secvenţă se regăseşte la Marcu... Este greu să credem că tema generală a *Vechiului Testament* era absentă în mintea autorului *Evangheliei*" (p. 71). La rândul său, E. Peterson subliniază importanţa temei liniştirii furtunii prin mijlocirea rugăciunii şi notează că aceasta se regăseşte în exegeza furtunii liniştite la Tertullian : aceasta îi apare ca o temă specific evreiască (*Op. cit.,* pp. 95–96).

Trăsătura esenţială aici este, se pare, aceea a furtunii ce desemnează încercările escatologice de care doar puterea lui Dumnezeu poate elibera, prin intermediul sfinţilor. Remarcabil e faptul că tema reapare în secolul al IV-lea la Asterios, unde simbolismele

[7] *The Riddle of the New Testament,* London, 1947, p. 70.

iudeo-creştine sunt numeroase. El scrie : „Când va veni naufragiul universal (*οἰκουμενικόν*), când viaţa va fi scufundată sub valurile necredinţei, pentru ca atunci, cel ce se va găsi creştin să nu piară împreună cu cei necredincioşi, Dumnezeu i-a dat, ca o ancoră de salvare pentru o corabie scuturată de furtună, cuvântul psalmului pentru ca, la fel ca un cârmaci care-şi îndreaptă privirea spre cer, să strige : Eliberează-mă, Doamne, căci nu mai este Dreptate" (XXI, 17). Mai sus, Asterios aplica aceeaşi imagine Apostolilor în timpul Patimilor lui Cristos : «În timpul Patimilor, omenirea a fost scuturată ca o corabie, cârmaciul era pironit pe cruce, pânza templului se rupea ca pânzele unei corăbii ; atunci corul Apostolilor, lipsit de cârmaci şi scuturat de furtună, strigă : „Eliberează-mă Doamne, căci cel Drept lipseşte"» (XX, 17).

Dacă vrem să reconstituim etapele temei, atunci ajungem la aceasta. *Vechiul Testament* cunoaşte un simbolism al mării care semnifică încercările escatologice, fie sub un aspect personal, fie ca încercări ale lui Israel. Corabia poate desemna astfel fie omul ca individ, fie comunitatea evreiască. Tema e reluată în apocaliptica evreiască. O găsim într-o formă individuală în *Hodayoth* („D.S.T.", VI, 22–24), fie sub o formă colectivă (*Testamentul lui Nephtali* în ebraică).

La nivelul *Noului Testament* această temă ia o importanţă nouă : pe de o parte, propovăduirea galileeană a lui Isus şi rolul lacului Tiberiadei dă imaginilor maritime o înrădăcinare concretă ; în altă parte, tema corăbiei care conţine doisprezece apostoli, precum aceea a Testamentelor conţinând pe cei doisprezece patriarhi, vine din apocaliptică ; la aceasta se adaugă tema mijlocirii celui drept în toiul furtunii, temă străină Testamentului.

Ni se pare că, în legătură cu această povestire şi nu neapărat din dependenţă literară faţă de evangheliile greceşti, autorul creştin al *Testamentelor celor doisprezece Patriarhi* a prefăcut în întregime visul lui Nephtali, aşa cum îl propunea textul evreiesc, şi i-a dat un sens nou în care, respectând genul literar evreiesc, ni-l arată în Levi pe Cristos drept un mesia sacerdotal, readucând prin rugăciunea sa calmul de după furtună şi abordând noul Israel, care este Biserica, la malurile împărăţiei mesianice. Putem conveni, împreună cu Peterson, că se află aici un început îndepărtat al simbolismului eclezial al corăbiei.

Dar un punct ne frapează din ceea ce am văzut în aceste texte. Corabia nu apare ca un mijloc de salvare, ci drept ceea ce este salvat. Ea nu este un simbol al speranței. Există oare o altă direcție legată de mediul evreu, în care să apară acest aspect? Întâlnim aici un text important prin data sa. În *Prima Apologie,* Iustin enumeră un anumit număr de simboluri ale crucii. Printre ele : şarpele de bronz, stindardul militar, plugul şi, în sfârşit, catargul pe corabie : „Nu se poate despica marea dacă acest trofeu care se numeşte pânze (*ἵστιον*) nu se înalță intact pe corabie" (*I Apol.,* LV, 3). Aici imaginea e cu totul diferită. Nu mai este vorba de o corabie naufragiată salvată de o intervenție de Sus, ci corabia însăşi constituie un mijloc de salvare. Numai că ea nu simbolizează Biserica, ci crucea.

Aceasta apare întru totul conform cu simbolismul creştin primitiv. Simbolismul crucii ocupă aici un loc considerabil. Şi, mai ales în ceea ce priveşte pasajul din Iustin, arheologia palestiniană ne aduce o confirmare remarcabilă. Printre simbolurile descoperite în osuarele iudeo-creştine arhaice se află plugul, se află stindardul. Se află, de asemenea, şi corabia[8]. Şi această corabie este, întocmai cum ne aşteptăm, cu antena care taie catargul şi-i dă forma unei cruci. Corabia cu catarge apare, deci, ca un simbol al crucii salvatoare. Aceasta pare a fi forma cea mai străveche a simbolismului salvator al corăbiei. Ea va persista în continuare. Dar când corabia va fi identificată cu Biserica, cataragul va rămâne simbolul crucii. Pânza corăbiei cuprinde opt diviziuni. Vom vedea în curând explicația la Iustin.

Acest simbolism al corăbiei în arheologia iudeo-creştină putea să se impună cu atât mai mult, cu cât avea antecedente. Goodenough le-a studiat[9]. Pe de o parte, corabia apare ca un simbol al nemuririi pe monumentele funerare păgâne, greceşti şi romane, dar şi egiptene. Ea este un simbol al speranței pe nenumărate geme şi inele. Ea simbolizează călătoria fericită a sufletului în această viață şi în viața viitoare. De altfel, *Vechiul Testament* conținea un episod la care am făcut deja aluzie, dar care-şi reia aici întreaga semnificație, cel al Arcei lui Noe ca instrument de eliberare escatologică. Filon

---

[8] Vezi P. Testa, *Fruttuose ricerche archeologiche palestinesi,* „Oss. Rom.", 25 septembrie 1960, p. 6.

[9] *Jewish Symbols in Greco-Roman Period,* VIII, pp. 157–165.

din Alexandria apropiase, la rându-i, cele două teme şi indicase în Arcă imaginea sufletului care se îndreaptă spre viaţa preafericită.

Dar tocmai aceste diverse teme se regăsesc la creştinii de dată arhaică. Aceştia au reluat simbolismul corăbiei ca marcă de speranţă în veşnicie, aşa cum o vedem pe monumentele funerare[10]. Pe de altă parte, ei au reinterpretat într-un sens creştin simbolurile obişnuite pe gemele şi inelele păgâne. Clement din Alexandria dă, în legătură cu aceasta, un exemplu deosebit de interesant pentru noi, deosebind simbolurile pe care creştinii le pot accepta de cele pe care trebuie să le arunce ; el numeşte printre primele „porumbelul (*πελειάς*), peştele (*ἴχθυς*), corabia împinsă de un vânt puternic (*οὐριοδρομοῦσα*), lira muzicală folosite de Policrate, ancora marină pe care Seleucos a gravat-o şi, dacă cineva este pescar, îşi va aminti de Apostol şi de copiii scoşi din apă (= năvodul)“ (*Ped.*, III, 11, 59, 1). Este remarcabil faptul că aici Clement reţine, printre simbolurile păgâne, pe cele ce existau în mediul iudeo-creştin.

Pe de altă parte, Iustin cunoaşte şi el un simbolism al Arcei lui Noe ca simbol al salvării. El îl dezvoltă într-un pasaj remarcabil din *Dialogul cu Tryphon* : „Dreptul Noe împreună cu alţi oameni ai Potopului, adică soţia sa, cei trei fii ai săi şi soţiile fiilor săi formau numărul opt şi ofereau simbolul celei de-a opta zile, în care Cristos a înviat din morţi. Or Cristos, primul născut al oricărei creaturi, a devenit, într-un sens nou, şeful unei alte rase, al aceleia care a fost regenerată prin el, prin apă, credinţă şi prin lemnul ce conţinea misterele crucii, la fel cum Noe a fost salvat de lemnul arcei sale, dus de ape împreună cu toţi ai săi“ (CXXXVIII, 1–2). În acest text decisiv arca reprezintă instrumentul salvării. Dar ceea ce Iustin ia în considerare este lemnul arcei, care simbolizează crucea. E cu siguranţă singurul sens care prezintă simbolismul salvator al arcei înainte de Tertullian. Asupra acestui punct, Goldammer are dreptate opunându-se lui Peterson.

Nu ne rămâne decât să revenim la începutul studiului nostru şi să ne întrebăm în ce moment putem sesiza trecerea de la simbolismul cruciform al corăbiei la simbolismul ei eclezial. El ne este

[10] Leclercq, *Art. Navire*, D.A.C.L. XII, col. 1008–1021.

atestat aproximativ în aceeaşi epocă de două direcţii ce par independente. Pe de-o parte, Tertullian în *De baptismo* este primul care face din temă simbolul explicit al Bisericii : este vorba de furtuna liniştită. Tertullian respinge interpretarea sa în legătură cu botezul şi adaugă : „În rest, barca prefigura Biserica care, pe marea lumii, este scuturată de valurile persecuţiilor şi ispitelor, în timp ce Domnul în răbdarea sa pare să doarmă până-n ultima clipă când, trezit de rugăciunea sfinţilor, stăpâneşte lumea şi redă pacea alor săi“ (XII, 8).

Acest text prezintă interesul de a ne trimite chiar la originea simbolismului eclezial al corăbiei. Continuitatea sa cu tema evreiască a eliberării este incontestabilă. Peterson a avut dreptate să sublinieze locul pe care-l are aici mijlocirea sfinţilor şi caracterul său escatologic. Suntem foarte aproape de *Testamentul lui Nephtali* creştin. De altfel, contextul e cel al furtunii domolite. În sfârşit, tema Bisericii este abia indicată. Să notăm că este vorba de Biserica universală. Sfinţii sunt cei doisprezece apostoli. Aceasta se înscrie tot pe linia corăbiei care-i poartă pe cei doisprezece patriarhi, din *Testamente*. Este deci incontestabil faptul că ne aflăm în prelungirea temei iudeo-creştine. De altfel, Tertullian îşi opune exegeza unei alte exegeze care vede în furtuna domolită un simbol al botezului. Putem crede că, în această exegeză, corabia simboliza crucea, ca în exegeza pe care Iustin o dă Arcei lui Noe. Există, aşadar, un conflict între cele două direcţii iudeo-creştine pe care le-am întâlnit, una escatologică în *Testamente,* cealaltă legată de botez la Iustin.

Tertullian reprezintă o etapă decisivă prin afirmaţia potrivit căreia corabia simbolizează Biserica. În *De idololatria* el reia aceeaşi afirmaţie – şi mai clar încă – în legătură cu Arca lui Noe : Quod in arca non fuit in Ecclesia non sit* (24) Această temă va fi reluată de Ciprian în *De unitate Ecclesiae* şi de Origene. Ea se află la originea expresiei : „Nu există mântuire în afara Bisericii“. El pune accentul pe unitatea Bisericii şi pe necesitatea de a-i aparţine pentru a fi mântuit. Abia aici apare pentru prima dată simbolismul Bisericii ca reprezentând mijlocul necesar mântuirii. Expresia va fi reluată de papa Calixt, citat de Hipolit (*Elench.*, IX, 12, 23). Ne găsim pe linia unei teologii romane a unităţii ecleziale.

---

* „Ceea ce nu a fost în arcă, să nu fie în Biserică“.

Dar dezvoltările catehetice pe care le-am citat la început nu sunt strict reductibile la acest tip. Ele ne arată în corabie imaginea Bisericii locale și a structurii ei. Or, noi găsim această temă în texte pe care nu le-am utilizat încă, la Hipolit din Roma. Astfel, în *Binecuvântările lui Moise :* „Corăbiile sunt bisericile care, încercate de tulburările și de violența spiritului străin acestei lumi, se refugiază întru Domnul ca într-un port liniștit" (ed. Mariès, p. 176). Ne vom reaminti că Hipolit este primul autor care ne prezintă alegoria catehetică a bisericii. Prin a sa *Tradiție apostolică* nu este fără legătură cu izvoarele *Constituțiilor Apostolice.* Am fi deci tentați să legăm de Hipolit alegoria bisericii locale pe care am întâlnit-o la începutul studiului nostru, pornind de la un simbolism al corăbiilor care prefigurează bisericile.

Astfel, Tertullian și Hipolit ne apar ca fiind, independent unul de celălalt, la originea dezvoltărilor ce au condus la a vedea în corabie fie simbolul Bisericii universale, fie pe acela al bisericii locale. Și la unul și la celălalt acest simbolism are rădăcini iudeo-creștine și pare a fi în special în legătură cu tema apocaliptică a corăbiei ca simbol al Israelului în *Testamentul celor XII Patriarhi.* Notăm că pentru Hipolit această dependență este cu atât mai verosimilă, cu cât el utilizează mai ales *Testamentele.* Această evoluție a fost fără îndoială ușurată de locul ocupat în literatura elenistică de tema corăbiei ca simbol al statului. Avem, deci, aici un exemplu în plus al adaptării unei imagini iudeo-creștine la o întrebuințare elenistică.

V

CARUL LUI ILIE

Autorii secolului al IV-lea ne-au lăsat liste ale denumirilor botezului, liste prețioase pentru noi, deoarece ne arată diversele aspecte ale acestuia. Astfel, Chiril al Ierusalimului îl numește „răscumpărare a celor captivi, iertare a păcatelor, regenerare a sufletului, veșmânt (ἔνδυμα) luminos, pecete (σφραγίς) de neșters, vehicul (ὄχημα) spre cer, bunătăți ale Raiului, zălog al regalității, dar al adopțiunii" (*Procateh.*, 16 ; *P. G. 33*, 360 A-361 A). Aceeași listă, având numai variante de cuvinte, se regăsește în *Predica despre Botez* aparținând, după toate aparențele, Sfântului Vasile (5 ; *P. G. 31*, 433 A). Grigore de Nazianz prezintă două liste succesive. Din prima rețin grupul „vehicul (ὄχημα) spre Dumnezeu, suport al credinței, perfecțiune a spiritului, cheie a împărăției cerurilor" (*Or.*, XL, 3 ; *P.G. 36*, 361 B) ; a doua pomenește rând pe rând de „har, botez, ungere (χρῖσμα), iluminare, veșmânt (ἔνδυμα) de cinste deplină, pecete (σφραγίς)" (4 ; 361 C).

Este vorba aici de titulaturi tradiționale. Mai multe dintre ele le-am studiat deja. Unele ne sunt familiare. Dar este și una care revine în cele trei liste și care este cu totul deosebită : aceea de vehicul, ὄχημα. E posibil oare să aflăm la ce imagine face aluzie și, în consecință, ce aspect al botezului pune ea în valoare ? Pe de altă parte, putem ajunge să-i precizăm originea în tradiție ? Studiul de față îl voi consacra elucidării acestui punct din cateheza de botez antică. Interesul studiului va fi acela de a ne pune în prezența unei expresii ce aparține în același timp limbajului filosofic și celui religios, dar și de a ne arăta că, în realitate, e vorba de două curente foarte diferite.

Cuvântul ὄχημα care, în sens propriu, desemnează orice fel de vehicul, are o întrebuințare bine determinată în limbajul filosofic al

secolelor IV și V. Și tocmai la acest sens suntem tentați să ne gândim mai întâi. El desemnează corpul, ca vehicul al sufletului. Acest sens pare a veni încă de la Platon, din *Timaios*, unde citim : „Zeii au dat corpul în întregime ca vehicul (*ὄχημα*) sufletului" (69 C). Acest sens e frecvent în platonismul mijlociu. Waszing a scos la iveală câteva exemple[1]. Astfel, Albinus spune că zeii au plasat corpul sub suflet, pentru a-i servi drept vehicul (XXIII, 1).

Maxim din Tyr vorbește despre „sufletul preafericit care își amintește de Dumnezeul care l-a așezat pe vehicul (*ὄχημα*) și care i-a ordonat să-i fie vizitiu" (*Disc.*, XLI,4)[2].

Sensul se regăsește la autorii creștini. Amintim pe Clement din Alexandria (*Strom.*, VI, 163, 2), Metodiu din Olimp (*Res.*, II, 22 ; *G.C.S.*, 376). Grigore de Nyssa se întreabă ce devine sufletul după moarte, când vehiculul său (*ὄχημα*) se împrăștie în toate părțile (*De An. et Resurr.*, *P.G.* 46, 45 B). Se va observa că urmarea acestui pasaj pare a ne arăta că imaginea pe care Grigore o are în minte este aceea a unei corăbii. E vorba de sufletul năier și nu vizitiu. *῎Οχημα* poate desemna tot atât de bine o corabie, dar și o trăsură. De altfel, Grigore cunoaște și sensul de trăsură *(P.G.* 46, 1001 B, 1013 B). Se pare totuși că Platon s-a gândit mai degrabă la acesta din urmă, comparând corpul cu un vehicul. Tertullian traduce expresia *ὄχημα* prin *vectaculum* pentru a desemna corpul (*Anim.*, 53, 3), Sfântul Augustin prin *vehiculum* (*Epist.*, XIII, 2).

În acest sens, imaginea de *ὄχημα* a fost integrată unei tradiții filosofice comune, de tip platonician, însă sub o formă elementară. Dar întâlnim în neoplatonism o concepție mai tehnică, ce desemnează prin cuvântul *ὄχημα* nu corpul terestru, ci corpurile astrale pe care sufletul le îmbracă succesiv în ascensiunea sa printre sferele planetare[3]. Această doctrină este dezvoltată în mod deosebit de

---

[1] *Tertulliani De Anima*, Amsterdam, 1947, p. 542.

[2] A se vedea, de asemenea, *Hermes Trismegistes*, X,13, cu nota lui Festugière, pp. 128–129 ; Pseudo-Plutarh, *Vit. Homer*, 122.

[3] A se vedea G. Verbecke, *L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à saint Augustin*, Paris, 1945, pp. 363–379 ; J.-J. Poortman, *Ochêma*, Assen, 1954.

Proclus[4]. Cum a arătat Dl. Trouillard[5], acest autor crede că există o corporalitate fundamentală, dar care este „punctul de inserţie al unor învelişuri suplimentare". În al său *Comentariu la Timaios*, Proclus precizează că *νοῦς* est purtat de *ψυχή*, că la rândul său *ψυχή* are un vehicul de foc (*αιθέριον ὄχημα*) şi, în sfârşit, că există un corp terestru (*γήϊνον σῶμα*) (I, p. 5 ; II şi urm., ed. Diehl).

Această concepţie pare că reuneşte într-o vedere sintetică mai multe linii de gândire, provenind toate de la Platon. Doctrina sufletului ca vehicul pentru *νοῦς* vine din dialogul *Fedru* (246 A), unde cuvântul *ὄχημα* nu apare, dar unde carul purtat de caii înaripaţi este vehicul al lui *νοῦς*. Metodiu din Olimp foloseşte cuvântul *ὄχημα* într-un pasaj ce face în mod explicit aluzie la acest context : „E nevoie de firi puternice, care navigând înainte pe valul sensibilităţii îşi îndreaptă spre înălţimi carul (*ὄχημα*) sufletului, nu se îndepărtează de scopul lor până ce, săltând uşor (*κούφως*) dincolo de lume prin repeziciunea ascuţită a spiritului şi stabilindu-se pe bolta (*ἀψίς*) cerească, contemplă cu inocenţă incoruptibilitatea" (*Conv.*, I, 1 ; *G.C.S.*,8). Întregul vocabular se referă aici la mitul lui Fedru.

La cealaltă extremă întâlnim tema de la care am plecat, a „corpului terestru", Dar între cele două accepţiuni intervine concepţia caracteristică neoplatonismului, căreia Proclus îi rezervă numele de *ὄχημα*, adică corpul astral, intermediar între corpul terestru şi suflet. Or şi acestă concepţie îşi are sorgintea la Platon. Într-adevăr, acesta, în *Timaios* (41 e), vorbind despre prima creare a sufletelor de către Demiurg, ni-l arată pe acesta „împărţind sufletele într-un număr egal cu numărul astrelor, apoi distribuind câte un suflet fiecărui astru, făcându-l să urce acolo ca un car (*ὄχημα*), pentru a-l face să vadă natura Universului". Astfel, primul corp dat sufletelor este un vehicul făcut din foc. Abia după aceea ele vor primi vehiculul terestru (44 e). Această concepţie a persistat în platonism, înainte de neoplatonism. O întâlnim mai ales la Origene, iar Metodiu din Olimp i-o reproşează :

„El afirmă că sufletul are un alt vehicul (*ὄχημα*), de formă analoagă vehiculului sensibil, după ieşirea din lumea pămân-

[4] *Elements of theology*, pp. 207–210. Vezi notele lui E. - R. Dodds. pp. 304–309, 313–321.

[5] *Réflexions sur l'ὄχημα dans Proclus*, *R.E.G.*, 70 (1957), pp. 103–107.

teană. Prin aceasta el declară că sufletul este necorporal, ca în concepția platoniciană. Într-adevăr, a spune că după ce a părăsit această lume sufletul are nevoie de un vehicul (ὄχημα) și de un veșmânt (περιβολή), el nefiind capabil să dăinuiască gol, nu înseamnă a spune că este necorporal ?" (*Res.*, III,18 ; *G.C.S.*, 414–415)[6].

Se va observa că teza lui Origene se referă la o necorporalitate totală a sufletului, care îmbracă corpuri diverse. Puțin mai târziu respectiva teză este cea a lui Plotin. De altfel, Plotin și Origene puteau s-o cunoască din aceeași sursă, poate Ammonius Saccas. Ea va fi modificată de Plotin, care admite că sufletul își păstrează întotdeauna o anumită corporalitate, idee bine sesizată de Jean Trouillard (*Op. cit.*, p. 104). Însă din punctul de vedere care ne preocupă, interesul nostru este tocmai această doctrină, cumună în școală, a corpului astral. Înaintea discuțiilor din sânul platonismului, această doctrină a aparținut unui anumit curent din platonismul mediu. O găsim, într-adevăr, la Origene. Iar acesta o cunoaște, desigur, din platonismul mediu. Vom observa că un pasaj din *Ecrits hermétistes*, referitor la modul în care sufletul e transportat (ὀχεῖται), explică, într-o perspectivă care-l anunță deja pe Proclus, că sufletul este vehiculul λόγος-ului, λόγος-ul cel din πνεῦμα (care este înrudit cu al nostru ὄχημα) și πνεῦμα-ul, cel al corpului terestru (X,13).

Rămâne să facem o ultimă remarcă. Pentru neoplatonism, acest corp astral care vine din eter este ceea ce permite sufletului, imobil în sine, să circule. Bidez observă acest lucru în legătură cu Porfir[7]. Iamblichos face aluzie de mai multe ori la această concepție : „Sufletele își desemnează vehiculele (ὀχήματα) după rangul acordat fiecăruia" (379, 25 ; ed. Festugière, p. 221).

Faptul e un ecou direct din *Timaios*, 41 e. Iată ce scrie mai departe Iamblichos ; „Anumiți platonicieni socotesc că între sufletul necorporal și vasul (ἀγγεῖον) corporal, sunt veșminte eterice, cerești și spirituale care se află în serviciul sufletului în calitate de

---

[6] A se vedea Jean Daniélou, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, *V. C.*, 7 (1953), pp. 166–170.

[7] *Vie de Porphyre*, 1913, pp. 89–90. Vezi, de asemenea, Jean Pépin, *Le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, „*Augustinus Magister*", I, p. 298.

vehicule" (385, 4–8 ; ed. Festugière, p. 237[8]). De aceea sufletele circulă pe aceste vehicule de foc. Oare corpul astral, asimilat unor astfel de vehicule, ne va explica originea folosirii la botez a acestui cuvânt?

Anumite elemente ar putea să ne conducă spre această idee, mai cu seamă apropierea cu ἔνδυμα, cuvânt folosit în mod curent în neoplatonism. Atunci n-ar fi vorba despre un corp de foc substituindu-se corpului terestru, ci despre πνεῦμα divin însufleţind omul în întregul său : în corpul şi în sufletul său. S-ar adăuga ideea că o asemenea însufleţire este, în acelaşi, timp o ascensiune ce conduce pe cel botezat în sfera cerească, nu în aceea a astrelor, ci în aceea a divinităţii înseşi. Am observat în altă parte că o imagine paralelă, împrumutată de asemenea de la Platon, e folosită în acest sens de Sfinţii Părinţi : aripile sufletului, care-l ridică până la bolta cerească, devin aripile Sfântului Duh, care înalţă sufletul până la Sfânta Treime[9].

Totuşi, o cercetare asupra simbolismului cuvântului ὄχημα la Sfinţii Părinţi ai Bisericii ne face să cunoaştem o altă linie, ce-şi are sorgintea în *Biblie*. Ea se referă la mai multe pasaje. Primul este *Ezechiel* I, 4 şi următoarele. Este vorba despre vedenia referitoare la Dumnezeu purtat de serafimi. Aceştia sunt asimilaţi unor roţi. E vorba deci despre carul lui Dumnezeu, *merkaba*. Or aceasta e numită ὄχημα în textele apocrife ale *Vechiului Testamen*t (*Test. Abr*., 10). Expresia e reluată de Sfinţii Părinţi din secolul al IV-lea.Astfel citim la Grigore de Nazianz : „Ezechiel ne descrie vehiculul (ὄχημα) lui Dumnezeu, adică *heruvimii*, tronul care este deasupra acestora, tăriile de sub tron precum şi pe Acela care e reprezentat pe tării" (*Or*., XXVIII, 19 ; *P. G. 36*, 52 A). Cuvântul *merkaba* e tradus prin „ἅρμα" în *Septuaginta* (*Ez*., 43, 3). Dar Grigore îl traduce mai exact prin ὄχημα, al cărui sens este mai general.

Înainte de secolul al IV-lea, aceeaşi traducere se găseşte într-un pasaj remarcabil la Metodiu din Olimp. Criticând ὄχημα spiritual al lui Origene, *Metodiu* vrea să arate că întotdeauna corpul se compune din patru elemente. În acest scop, el dezvoltă analogia dintre

[8] Vezi, de asemenea, Iulian, *Disc*., IV, 18, ed. Hertlein, p. 197 B : Soarele dă ceva din lumina divină ca un vehicul (ὄχημα) pentru o coborâre sigură în lumea devenirii. Jean Pépin citează acest text (*op. cit*., p. 298), dar nu-l interpretează bine.

[9] A se vedea Jean Daniélou, *La colombe et la ténèbre*, „*Eranos Jahrbuch*", 23 (1955), pp. 389–418.

microcosmos şi macrocosmos. Tot aşa cum lumea întreagă este compusă din patru elemente, la fel este şi corpul omenesc. El continuă aşa : „Iată de ce profetul (Ezechiel), vrând să arate că la cârmuirea şi administrarea universului se află Dumnezeu, ne prezintă conducerea (*ἡνιόχησις*) şi dirijarea inteligentă a heruvimilor cu patru feţe ca fiind înfăptuită sub îndrumarea Logosului. Întradevăr, aerului îi corespunde cu exactitate omul care este o plantă cerească, leul simbolizează focul prin rapiditatea sa, boul simbolizează pământul, iar vulturul apa, deoarece păsările s-au născut din apă. Deci Dumnezeu, ţinând în mână aerul şi pământul, apa şi focul şi stăpânindu-le prin a sa voinţă, ca un vehicul (*ὄχημα*) tetramorf, conduce (*ἡνιοχεῖν*) într-un mod inefabil universul, menţinându-l în dăinuirea sa" (*Res.*, II, 10 ; *G.C.S.*, 351–352).

Vom observa că aici Metodiu asimilează *merkaba* unor concepţii elenistice. Deja *Cohortatio* de Pseudo-Iustin făcea apropierea dintre *merkaba* şi carul înaripat al lui Zeus din *Fedru,* 246 e. Dar este o aluzie la o concepţie mai filosofică, aceea a carului cosmic. O asemenea concepţie, pe care o găsim în *Tratatul despre Lume* din secolul I al erei noastre, este de natură neoaristotelică (400 b ; Festugière, *Le dieu cosmique*, p. 475). Mai mult chiar, este dezvoltată explicit, împreună cu tema celor patru elemente, într-un text de Dion Hrisostomul, care se pare că reia elementele iraniene[10]. Aceste interpretări însă au fost integrate de timpuriu în exegeza biblică. Filon compară cele patru animale din *Gen.*, XV, 8 cu cele patru elemente (*Quaest. Gen.*, III, 3). Mai aproape de Metodiu, Irineu interpretează cele patru animale din Ezechiel, corespunzător celor patru puncte cardinale, dându-le o semnificaţie cosmică (III, II, 8). Vom mai regăsi aceste asimilări. Pentru moment, esenţial este faptul desemnării de către Metodiu a termenului *merkaba* prin termenul de *ὄχημα*.

Avem totuşi vreun motiv să ne gândim că tema a fost în relaţie cu botezul ? Un pasaj curios din *De baptismo* al lui Tertullian ne arată în apele primordiale „vehiculul (*vectaculum*) lui Dumnezeu". Aşa cum a arătat Waszink, cuvântul reprezintă traducerea exactă a lui *ὄχημα*. La Tertullian avem un neologism. Or, e foarte probabil

[10] J. Bidez, *Les mages hellénisés*, II, Paris, 1938, pp. 142–143 ; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 113–114.

ca tema referitoare la *merkaba* să fie aici subiacentă. Iar R.F. Refoulé are dreptate, fără îndoială, când traduce cuvântul prin „tron". Tertullian, într-adevăr, făcând elogiul apei, vrea să arate că a fost o vreme când ea era singurul element, deci era *merkaba*. Apoi Chiril al Ierusalimului vorbeşte despre Cristos – într-un context referitor la botez – mergând pe ape ca „vizitiu (*ἡνιόχος*) al mării: (*Paral.*, 8 ; *P.G. 33*, 1140 B) şi ca „vizitiu şi creator (*ποιητής*) al apelor" (9, 1141 A). Cuvântul „vizitiu" evocă aici imaginea lui Neptun conducându-şi boii şi carul care sunt însăşi marea. Expresia „creator şi vizitiu" lărgeşte imaginea în sensul carului cosmic ; ajungem, astfel, la Dion Hrisostomul şi la Metodiu.

O a doua temă biblică poate fi luată în consideraţie, aceea a carului lui Ilie în care acesta este ridicat la cer. Textul este citat de Părinţii din secolul al IV-lea. Grigore de Nazianz pomeneşte despre acest lucru în acelaşi pasaj în care vorbeşte şi despre *merkaba* : „Un car (*ἅρμα*) de foc îl ridică pe Ilie spre cer (*πρὸς οὐρανόν*), arătând că cel drept este deasupra omului" (XXVIII, 19 ; 49 C). Grigore de Nyssa face frecvente aluzii la acelaşi lucru : „Ca şi Ilie, spiritul nostru (*διάνοια*), ridicat pe carul (*ἅρμα*) de foc, este transportat în văzduh spre frumuseţile cereşti – prin foc noi putem înţelege Sfântul Duh" (*In Cant.*, 10 ; *P. G. 44*, 980 C. Vezi *Beat.*, 6 ; 1272 D ; *Laud. Basil.*, *P. G.* 46, 804 C). Aceste texte se referă la înălţarea spirituală. Un alt pasaj vede în carul lui Ilie o figură a Întrupării : el reprezintă natura divină coborând pe pământ şi care se ridică apoi purtând natura umană în ceruri. La fel, Chiril al Ierusalimului apropie carul ce-l ridică pe Ilie de cel care-l ia pe Cristos la cer (*Cat.*, XIV, 25 ; *P. G.* 33, 857 B).

Ne izbim totuşi de o dificultate atunci când vrem să legăm tema vehiculului (cuvântul ce apare într-un context referitor la botez) de carul lui Ilie : în mod obişnuit, e folosit cuvântul *ἅρμα*. Dar găsim uneori şi *ὄχημα*. Ca, de exemplu, în *Omiliile macariene* (XXV, 9 ; *P.G. 34*, 1167 D). De altfel, se poate cerceta dacă anumite pasaje nu prezintă *ὄχημα* într-un context care se referă la carul lui Ilie. Aici Grigore de Nyssa prezintă un pasaj având multe analogii cu cel din *In Cant.* :„Cum oare cineva ar ajunge pe vârfuri, dacă este absorbit de lucrurile de pe pământ ? Cum oare şi-ar lua zborul spre cer (*ἀναπτείη*), fără a fi înaripat cu aripa (*πτερῷ*) cerească ? Cine este

oare atât de străin de misterele evanghelice, încât să ignore faptul că există doar un singur vehicul (*ὄχημα*) pentru călătoria spre ceruri, şi anume acela de a fi asimilat formei porumbelului ce zboară, ale cărui aripi a dorit să le aibă proorocul David ? În acest fel obişnuieşte *Sfânta Scriptură* să desemneze simbolic puterea Duhului" (*Virg*., II ; *P.G.* 46, 365 B–C).

Se pare că aici Grigore uneşte două teme distincte : pe de o parte, tema aripilor, care îşi are originea în *Fedru* de Platon ; pe de altă parte, tema vehiculului (*ὄχημα*) pare diferită. Aripile şi vehiculul sunt imaginile puterii Sfântului Duh. Dar mai sus am văzut pe Grigore asimilând carul lui Ilie puterii Sfântului Duh. După toate aparenţele este vorba despre acest car la care face aici aluzie prin cuvântul *ὄχημα*. Dar şi paralelismul dintre aripă şi *ὄχημα* apare în alt loc la Grigore. Astfel avem în *Primul tratat despre Psalmi* : „Gloria lui Dumnezeu e ca un vehicul (*ὄχημα*) şi o aripă (*πτερόν*) a aceluia care este apucat de mâna lui Dumnezeu, atunci când ajunge străin de tot ce e ruşinos" (XLIV, 456 A). Mâna lui Dumnezeu reprezintă unul din numele Sfântului Duh. Tot el este aici vehicul care ia pe sus sufletul[11].

Se pare că astfel e posibil ca *ὄχημα πρὸς οὐρανόν*, care la Chiril al Ierusalimului, Grigore de Nazianz şi Vasile desemnează botezul, să se refere la carul lui Ilie. Dar avem, oare, elemente care să ne permită să ne gândim că tocmai carul lui Ilie a fost pus în relaţie cu botezul ? Or, este chiar cazul pentru doi din autorii luaţi în discuţie. Chiril al Ierusalimului consideră înălţarea lui Ilie ca o reprezentare figurativă a botezului într-un text important : „Ilie este ridicat, dar din apă : într-adevăr, el traversează mai întâi Iordanul, apoi este ridicat de cai (*ἱππηλατεῖ*) la cer" (3 ; *P.G. 33*, 433A). Imaginea e limpede : ea arată botezul ca fiind săvârşit atât prin curăţirea în apă, pe care o întruchipează traversarea Iordanului, cât şi prin ridicarea la cer, care desemnează darul Sfântului Duh.

Se va remarca legătura dintre ridicarea la cer a lui Ilie şi Iordan. Acest fapt a putut să aibă un anumit rol în apropierea dintre carul lui Ilie şi botez. Legătura, existentă în *Sfânta Scriptură*, este subliniată în mod deosebit de tradiţia escatologică. Tema ridicării la cer

---

[11] A se vedea, de asemenea, expresia *βασιλείας ὄχημα* (*P.G. 46*, 692 C–D).

a lui Ilie, deşi nu e frecventă, este atestată. Or, tema Iordanului îi este asociată. E posibil să fie reprezentată într-o frescă a cimitirului Domitillei, (*D.A.C.L.*, IV, 2671). În orice caz, tema apare pe sarcofage, fie sub formă de valuri care reprezintă apa, fie sub forma unui personaj culcat sub car, aşa cum cei vechi reprezentau fluviile[12]. Asocierea iconologică a Iordanului, totdeauna legat de botez, şi înălţarea lui Ilie trebuia în mod firesc să conducă la faptul de a vedea în această înălţare o reprezentare figurativă a botezului.

Un text al lui Grigore de Nazianz, chiar în predica în care el numeşte botezul *ὄχημα πρὸς θεόν* (361B), precizează raportul între carul lui Ilie şi harul dobândit prin botez. Comentând desemnarea botezului ca *φώτισμα*, el enumeră anumite episoade în care apare lumina din *Vechiul Testament*, unde : „Lumina care l-a răpit pe Ilie în carul (*ἅρμα*) de foc, fără a-l arde pe cel care era răpit... Lumina este mai întâi de toate iluminarea prin botez, care conţine marele şi admirabilul mister al mântuirii noastre"(365A–B). Aici lumina apare încă drept simbolul puterii Sfântului Duh. Ceea ce este luat în considerare e tocmai caracterul de foc al carului lui Ilie, mai degrabă decât rolul său de vehicul spre cer. Dar rămânem în acelaşi context în care este semnificat *harul dobândit* prin botez, ca putere a Duhului Sfânt ce te duce în viaţa cerească[13].

Astfel, contextul la care se referă simbolismul botezului, simbolism legat de termenul *ὄχημα*, pare a fi în principal ridicarea la cer a lui Ilie. Dar spunem, în principal. Deoarece între *merkaba* la Ezechiel, carul lui Ilie şi încă alte reprezentări, Părinţii stabileau nişte analogii. Avem un exemplu în acest sens, cu atât mai interesant cu cât contextul său este botezul : la Grigore de Nyssa. Este vorba de traversarea Mării Roşii de către carele egiptenilor şi ale evreilor : „Era o forţă (*δύναμις*) de neînvins, inducând distrugerea egiptenilor prin minunile de pe mare şi pe care Scriptura o numeşte cavalerie. Dar David a menţionat şi el carul (*ἅρμα*) lui Dumnezeu când scrie : «Carul lui Dumnezeu este mai mult decât alte zeci de

[12] Leclercq, „Helios", *D.A.C.L.*, VI,2148–2151.

[13] A se vedea şi Sfântul Ambrozie : „Ilie deschise cerul şi fu purtat acolo de car ; şi voi puteţi să urcaţi acolo, dacă obţineţi sfinţirea prin iertare" (*De Helia et jejunio*, 85 ; „*C.S.E.L.*," 464).

mii de care, cărora le sunt supuse miile de persoane care le conduc». De asemenea, puterea (δύναμις) care l-a ridicat pe proorocul Ilie de pe pământ la cer este numită de către Scripturi cu numele de cai" (*In Cant.*,3,*P.G.44*,812 A–B). Or botezul comunică celui botezat această putere (δύναμις) : „Nu e posibil să fii asimilat cu cavaleria, prin care sunt înfundate în hău carele egiptenilor, dacă nu ai fost eliberat de sclavia duşmanului prin apa sfinţitoare" (813 A). Aici *merkaba*, carul lui Ilie, caii lui Israel sunt simboluri paralele ale harului dat de Sfântul Duh după trecerea prin Iordanul botezului.

Rămâne, totuşi, un ultim context biblic posibil care ne orientează într-o direcţie diferită şi spre alt mediu. *Oda lui Solomon*, 38 începe astfel : „M-am urcat pe lumina adevărului ca într-un vehicul (*markabhta*) şi Adevărul m-a cuprins şi condus ; tot el m-a ferit de stânci şi de valuri"(1–2). Cuvântul *markabhta* desemnează orice fel de vehicul. Se va observa că este corespondentul siriac al cuvântului *merkaba*. Şi ar putea prea bine să desemneze un car. Dar, aşa cum a remarcat pe bună dreptate J. -H. Bernard[14], contextul ne orientează în alt sens. Valurile despre care este vorba în versetul 2 ne fac să ne gândim la o traversare. Cuvântul siriac poate foarte bine să aibă acest sens. La fel şi cuvântul grec ὄχημα, care reprezintă traducerea sa exactă. Avem deci aici un ὄχημα, care este o corabie. Pe de altă parte se ştie : contextul *Odelor* e legat de botez. Cuvântul ὄχημα apare aici ca un titlu al botezului[15]. Avem deci o indicaţie cu atât mai preţioasă, cu cât *Odele lui Solomon* sunt din secolul al doilea, punându-ne în legătură cu un context iudeo-creştin arhaic[15bis].

Am văzut că vasul (corabia) are o referinţă biblică. Se pare că Bernard are şi aici dreptate când se gândeşte la Potop. Ajungem astfel la unul din locurile clasice ale tipologiei botezului. În această tipologie arca joacă un rol capital. Ea desemnează la Iustin acea δύναμις a lui Cristos care acţionează în apă (*Dial.*, CXXXVIII, 2–3). Acelaşi fapt se regăseşte şi la Chiril al Ierusalimului (*P.G. 33*, 982 A). Tertullian vedea aici chipul Bisericii (*De idol.*, 24) şi această idee va persista în

---

[14] *The Odes of Solomon*,Cambridge,1912,p.123.

[15] *Bible et Liturgie*, 2e éd.,Paris, 1951,pp.304–318.

[15 bis] Pentru paralelele maniheiste, a se vedea Widenigren, *Mesopotamien elements in Manicheism*, Uppsala,1946,p.99.

Occident. Dar, în *Oda* noastră tocmai ideea de *δύναμις* divină este desemnată prin *ὄχημα*. Acest fapt e foarte aproape de concepţiile pe care le-am întâlnit pentru carul lui Ilie. Aluzia la Potop este confirmată de un text al lui Efrem, în care Arca lui Noe e numită „vehicul" (*r'khubheh*) într-un context referitor la botez. Aceasta ţine însă de o altă temă, aceea a simbolismului corăbiei.

Cercetarea biblică pe care am întreprins-o ne obligă practic să recunoaştem două origini biblice pentru expresia *ὄχημα* aplicată botezului. Pe de altă parte, găsim termenul *ὄχημα* prin care se traduce *merkaba*, vehiculul lui Iahweh în *Ezechiel*, dar fără a se face o referinţă precisă la tema noastră ; pe alocuri se pare că tema care ne ocupă, cea a botezului, este în relaţie cu înălţarea lui Ilie, însă rareori găsim cuvântul *ὄχημα* pentru a desemna carul acestuia. Se pare deci că *ὄχημα*, în contextul botezului, rezultă din fuziunea celor două teme. Am putea, oare, găsi un context prin care această fuziune să fie explicabilă în secolul al IV-lea? Am constatat la Grigore de Nyssa că apropierea aceasta dintre cele două teme e normală. Dar am putea să arătăm cum anume s-a ajuns la faptul de a considera că botezul reprezintă înălţarea creştinului pe vehiculul lui Dumnezeu ?

Să observăm mai întâi că ideea nu e imposibilă. O întâlnim, într-adevăr, într-un context escatologic la sfântul Ioan Hrisostomul. Într-un comentariu la *I Tesaloniceni*, IV, 16 acesta, comparând *ἀπάντησις* a unui rege terestru cu aceea prin care sfinţii vor merge pe nori la întâlnirea cu Cristos, scrie : „Copiii şi cei ce sunt demni de a fi copii ies pe un vehicul (*ὄχημα*), pentru a-l vedea şi felicita ; noi suntem duşi pe vehiculul (*ὄχημα*) Tatălui. El însuşi cu adevărat l-a primit pe nori, iar noi vom fi răpiţi pe nori" (*P.G. 62*, 440). Textul stabileşte aici o comparaţie între Înălţarea lui Cristos şi înălţarea creştinului : prima a avut loc pe o *merkaba*, tot aşa va fi şi a doua. Aceată legătură între *merkaba* şi Înălţarea lui Cristos este remarcabilă. Ea ne aminteşte antica tradiţie antiohiană, aceea a *Evangheliei lui Petru*, XXX şi a *Înălţării lui Isaia*, II, 17.

Ceea ce ne interesează aici însă este că Hrisostom consideră firesc faptul că *Merkaba* să fie *ὄχημα τοῦ Πατρός*, care îi ia pe creştini în ultima lor înălţare spre cer. Ni se pare că, pentru a explica aceasta, trebuie să revenim la anumite reprezentări elenistice. Dar nu e vorba aici de tema filosofică legată de *ὄχημα*, la care

ne-am gândit mai întâi, ci vom urmări o altă linie, mitologică, aceea a apotezei concepută ca o ridicare pe carul lui Helios.

Cel care a studiat originile acestei reprezentări a fost Cumont[16]. Fără îndoială că ea are origine orientală. O găsim asociată cultului lui Mithra. Apare mai întâi aplicată împăraților, în relație cu un cult solar. Astfel, referitor la Constantius Chlorus, panegiristul latin scrie : „Tu cel pe care soarele însuși, pentru a te duce la cer, te primește pe carul său" *(Panegirice*, VI, 14). Mai mult încă, Eunapios ne relatează despre un oracol care l-a anunțat pe Iulianus că după moarte va fi luat pe vehiculul (*ὄχημα*) soarelui : „Atunci spre Olimp te va conduce un vehicul de foc orbitor (*περιλαμπὲς ὄχημα*). Iar tu vei ajunge la casa tatălui în lumina eterată" (Fg. 26 ; *F.H.G.*, IV, 24–25). Reprezentările figurative ne arată încă de la începutul Imperiului pe împărații luați pe un car la care sunt înhămați cai înaripați. (Cumont, *op. cit.*, p. 293). Această reprezentare se găsește, de asemenea, pentru personaje mai modeste.

Avem mărturii că asemenea reprezentări au fost reluate de evrei și de creștini. În ceea ce privește iudaismul, avem mai multe exemple ale reprezentării carului lui Helios în sinagogile din Galileea. Astfel, la Beth Alfa, Helios, în cvadriga sa trasă de patru cai, este înconjurat de semnele zodiacului și ale anotimpurilor[17]. La fel la Naaran (*id.*, p. 255) și la Isfiia (*id.*, p. 258). Uneori aceste motive au fost interpretate în sens pur decorativ. Dar Goodenough apreciază că ele au o valoare mistică și escatologică, ca simbol al înălțării sufletului spre Dumnezeu (*Op. cit.*, pp. 250–251). Acest fapt este în mod deosebit justificat în cadrul sinagogii din Naaran, unde tema e asociată cu eliberarea lui Daniel (*Op. cit.*, pp. 255–256). De altfel, mozaicul sinagogii din Hamman Lif în Tunisia prezintă, între alte teme ale mântuirii, o roată. Goodenough crede că roata poate fi „o abreviere a carului lui Dumnezeu ca vehicul psihopomp spre cer".

Aceste reprezentări se regăsesc și în arta creștină arhaică. O frescă din catacomba sfinților Petru și Marcelinus reprezintă soarele pe un car tras de doi cai[18]. Dar trebuie, mai ales, să menționăm aici

---

[16] *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 289–293.

[17] Goodenough, *Jewish Symbols*, I, p. 248.

[18] Wilpert, *Le pitture delle Catacombe romane,* pl. CIX, n. 2.

mozaicul micului hipogeu creştin descoperit la Vatican. El reprezintă carul lui Helios. Comentariile subliniază aici aluzia la Cristos ca „soare al dreptăţii". Dar o asemenea explicaţie este oare suficientă? Celelalte mozaicuri ale hipogeului reprezintă scene clasice de eliberare, care se referă în acelaşi timp la botez şi la înviere : aceea a lui Iona, a Bunului Păstor aducând oaia, a pescarului şi a peştilor. Ne-ar fi greu să nu legăm carul lui Cristos-Helios de acelaşi ansamblu şi să nu vedem aici expresia speranţei escatologice a creştinilor[19]. Ajungem astfel la interpretarea pe care o dă Goodenough aceleiaşi scene din sinagogă, cu deosebirea că aici Cristos este reprezentat sub trăsăturile lui Helios.

În felul acesta avem atestarea atât a prezenţei carului lui Helios în arta creştină, cât şi a semnificaţiei sale escatologice. Trebuie să vedem însă aici un simplu împrumut din mitologia păgână ? Exemplele paralele ale Bunului Păstor, ale Pescarului, al căror stil e împrumutat din arta elenistică, dar care au primit o referinţă la subiecte biblice, ne invită să cercetăm dacă nu cumva şi aici situaţia e aceeaşi. Or o anchetă, atât arheologică cât şi literară, ne arată că această referinţă există şi că ea este chiar carul lui Ilie. Pe bună dreptate Dom Leclercq a remarcat paralelismul strict dintre reprezentarea înălţării lui Ilie pe carul său şi aceea a carului lui Helios. Este cât se poate de evident că reprezentarea carului lui Ilie se inspiră din reprezentările clasice ale carului lui Helios (*D.A.C.L.*, art. cit., col. 2147–2149).

Asimilarea carului lui Ilie cu acela al soarelui este confirmată literar de texte care, bazându-se pe relaţia în greacă dintre 'Ἠλιάς şi ''Ἥλιος, compară pe profet cu soarele. Aşa se presupune într-un text de Ioan Hrisostomul, unde se scrie despre Ilie : „El străluci mai tare ca soarele, atunci şi acum, şi întreg pământul pe care soarele îl contemplă e străbătut de slava sa" (*Hom. Elia.*, I, 3 ; *P.G. 63*, 464). Legătura dintre cele două nume este explicit evocată de Sedulius : „Ilie, strălucind prin numele şi meritul său, e demn de a străluci pe cărările cerului : în greacă, prin schimbarea unei litere,

[19] A se vedea, de asemenea, fragmentul 6 din Meliton, în care se face apropierea dintre botezul lui Cristos în Iordan şi baia de soare în Ocean. Asupra acestui text, a se vedea R. M. Grant, *Melito of Sardis on baptism*, „*V.C.*", 4 (1950), pp. 33–36.

numele său devine soare"(I, 168). Această analogie a numelor se referă la o analogie a imaginilor și presupune că figura lui Ilie era asociată unor imagini solare.

Astfel tema patristică a lui *ὄχημα* ne apare, în primul rând, ca reunind mai multe imagini biblice ale unor vehicule cerești, mai ales *merkaba-ua* lui Ezechiel și carul lui Ilie. Apoi creștinii i-au dat importanță pe plan arheologic datorită importanței carului lui Helios în simbolistica elină a călătoriei cerești a sufletului. Dar reluând imaginile elenistice, creștinii au păstrat ideea biblică. Cazul ne amintește astfel o temă paralelă, aceea a aripilor. Acestea provin din imagistica dialogului *Fedru,* însă desemnează la creștini aripile porumbelului, Sfântul Duh. La fel, aici *ὄχημα* împrumută elemente din reprezentările carului soarelui. Dar și el desemnează puterea Sfântului Duh, care este *ὄχημα* și *πτερόν*.

Acum putem da un răspuns întrebării puse la început. Desemnarea botezului ca fiind *ὄχημα πρὸς οὐρανόν* se referă la o temă biblică, ca și celelalte denumiri ale botezului. E o temă care unește în același timp imaginea *merkaba-lei* și aceea a carului lui Ilie. Popularitatea ei s-a datorat analogiei cu tema carului soarelui. Dar conținutul său constă esențialmente în a desemna botezul ca acțiune a Sfântului Duh, ce înalță sufletul din viața pământeană la viața cerească. Tema desemnează astfel un aspect esențial al botezului, în același timp cu termenii *σφραγίς*, *ἔνδυμα*, *βάπτισμα*, *χρῖσμα*, *φωτισμός*, ce desemnează alte aspecte ale sale.

VI

PLUGUL ŞI TOPORUL

Printre textele lui Isaia care fac parte din culegerea *Testimonia* se găsesc versetele 3 şi 4 ale capitolului II : „Căci din Sion va ieşi legea şi cuvântul lui Dumnezeu din Ierusalim... Preface-vor săbiile în fiare de pluguri şi lăncile lor în cosoare. Nici un neam nu va mai ridica sabia împotriva altuia şi nu vor mai învăţa războiul". Iustin citează acest text de mai multe ori[1]. Ciprian îl menţionează în ale sale *Testimonia*[2]. Îl regăsim în *Contra lui Celsus* de Origene[3]. Ar fi interesant de scris istoria interpretării sale. Cei mai vechi autori îl înţeleg ca o iertare a insultelor şi ca nonviolenţă, ceea ce caracterizează Biserica. Plecând de la Eusebius, textul e aplicat păcii constantiniene şi unităţii politice a universului[4].

De asemenea, în al său tratat *Contra ereticilor*, textul e menţionat de Irineu. Acesta îl interpretează mai întâi în sensul general al spiritului pacific al creştinilor, conform exegezei din vechime : „Legea privind libertatea, adică cuvântul lui Dumnezeu anunţat de Apostoli, care au ieşit din Ierusalim, a adus în toată lumea o transformare importantă, schimbând spadele şi lăncile războiului în instrumente de pace, în pluguri – pe care le-a fabricat – şi în seceri, pe care el le-a dat pentru a se recolta grâul, astfel încât oamenii nu se mai gândesc să se bată, ci întind şi celălalt obraz când sunt pălmuiţi. Nu despre altcineva au vorbit Proorocii, ci despre cel care a făcut aceste lucruri. Este chiar Domnul Nostru – şi cuvântul s-a adeverit

---

[1] *I Apol.*, XXXIXI ; *Dial.*, I; CX, 3.

[2] *Testimonia*, II, 18 ; *C.S.E.L.*, 84–85.

[3] V, 33 ; *G.C.S.*, 35–36.

[4] *Prep. Ev.*, 9 ; *P.G.* *22*, 712 C–D.

prin aceste lucruri" (*Adv. haer.*, IV, 34, 4). Exegeza este foarte apropiată de cea a lui Iustin (*I Ap.*, 39, 1) și nu necesită vreo remarcă specială.

Irineu dezvoltă această interpretare profetică într-o alegorie foarte subtilă, așa cum i se întâmplă uneori s-o facă ; „Căci Domnul Nostru însuși este cel ce a făcut plugul și a adus secera : este prima însămânțare a omului, adică modelarea sa ca Adam, dar și secerișul înfăptuit apoi de către Cuvânt. Din cauza aceasta, cel care unea începutul cu sfârșitul și care este Domnul primului și celui de al doilea fapt a vădit la sfârșit plugul, lemnul unit cu fierul, și astfel și-a plivit pământul : într-adevăr, Cuvântul întrupat, (solid), legat de carne și fixat acestei materii, a curățat pământul necultivat" (IV, 34, 4).

Începutul pasajului este limpede. Irineu vede în plug un simbol al creației, al modelării omului, considerată ca o însămânțare, iar în seceră un simbol al judecății finale, când cei drepți vor fi secerați pentru a fi „depozitați" în grânarele cerești. Este evident că aici se află, subiacent textului, pasajul din *Ioan*, IV, 35, referitor la cel ce seamănă și cel care seceră. De altfel și pasajul : „Căci în aceasta se adeverește cuvântul" este luat de la acesta. Să mai adăugăm că Irineu l-a comentat de două ori puțin mai înainte (IV, 23, 1, 25, 3). Dar Irineu nu s-a oprit aici. Cuvântul unește începutul și sfârșitul (a se vedea XX, 4). Adică plugul, care era la început, reapare la sfârșit. Avem aici concepția lui Irineu despre recapitulare, conform căreia Cristos vine să reia ceea ce s-a înfăptuit prin Adam : cel care l-a făcut pe om, dar l-a și mântuit la sfârșit, este același.

Tocmai cu acest prilej Irineu dezvoltă simbolismul plugului, reținând câteva aspecte : „lemnul unit cu fierul", modul în care este „fixat", plivirea buruienilor. Am vrea să explicăm acest simbol. Anumite elemente ale simbolului sunt explicit formulate de Irineu. Primul se referă la unirea, în plug, a lemnului și a fierului. Irineu vede aici un simbol al unirii în Cristos a naturii divine și a celei omenești : „Domnul... a vădit la sfârșit plugul, lemnul unit cu fierul și a plivit astfel pământul. Într-adevăr, Cuvântul întrupat, solid (*firmum*), unit cu carnea și fixat în felul acesta a curățat pământul necultivat".

Paralelismul între lemn și fier, Cuvânt și carne este evident. Dar ordinea cuvintelor ar putea lăsa să se creadă că lemnul desemnează Cuvântul și fierul natura omenească. Judecând invers, adjec-

tivul *firmum* aplicat Cuvântului şi epitetul *confixus*, care-l determină, ar orienta mai degrabă spre fierul plugului. Această a doua interpretare e cu siguranţă cea bună, aşa cum ne-o garantează alt pasaj din Irineu. Este vorba despre pasajul din *Cartea Regilor*, unde apare toporul aparţinând fiilor proorocilor ; toporul căzuse în apă ; Elizeu îl aduce la suprafaţă aruncând în Iordan o bucată de lemn (*II Reg*., VI, 5–7)[a]. Deci întâlnim aici toporul compus şi el din lemn şi fier.

Or Irineu comentează pasajul aşa : „Proorocul arată că solidul (*στερεόν*) Cuvânt al lui Dumnezeu, pe care l-am pierdut din neglijenţă, trebuie să fie regăsit prin lemn (*ξύλον*). Şi Ioan Botezătorul zice : Cuvântul lui Dumnezeu seamănă cu toporul (*ἀξίνη*) : Iată că toporul este la rădăcina copacului. Acest cuvânt, care ne era ascuns, a fost arătat de lemn (*ἐφανέρωσεν*)" (V, 17, 4). Înrudirea acestui text cu cel despre plug este evidentă. Mai multe exprimări sunt comune, iar noi avem norocul de a le poseda în greacă şi de a le putea restitui în textul latinesc (*στερεόν*) = *firmum* ; *ἐφανέρωσεν* =*ostendit*). Or aici fierul e natura divină, Cuvântul, care, o dată despărţit de natura omenească prin păcat, s-a ascuns, e adus la suprafaţă, manifestat prin întrupare.

Simbolismul toporului profetului nu a fost inventat de Irineu. Îl găsim la Iustin. Aceasta atestă vechimea simbolului fierului unit cu lemnul. Dar e de remarcat că la Iustin fierul înseamnă omul păcătos. Accentul e pus nu pe soliditatea fierului, ci pe greutatea sa : „Elizeu aruncă o bucată de lemn în cursul Iordanului. El pescui astfel din nou toporul proorocilor. La fel Cristos al nostru ne-a răscumpărat la botez de păcatele cele mai grele, prin răstignirea pe lemn şi prin botezul apei" (*Dial*., LXXXVI, 6). Interpretarea lui Iustin se regăseşte la Tertullian : „Ce e mai limpede decât acest simbolism al lemnului ? Asprimea acestei lumi, cufundată în abisul greşelii, este eliberată prin lemnul lui Cristos, adică prin patimile sale" (*Adv. Jud*., XIII, 19 ; *P.L. 2*, 676 c).

---

a Nota Traducătorului : În *Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului biblic şi de misiune al Bisericii ortodoxe române, Bucureşti, 1994, acest citat apare la IV Regi, cap. 6, 5–7 şi nu la II Regi*, deoarece primelor două cărţi ale Regilor le corespund în *Biblia* franceză alte denumiri (*Premier Livre de Samuel* şi *Deuxième Livre de Samuel*, apoi *Premier Livre des Rois* şi *Deuxième Livre des Rois*).

Aceeaşi interpretare se regăseşte în secolul al IV-lea la Sfântul Ambrozie (*Sacram.*, II, 11 ; ed. Botte, 65 ; *Myst.*, 52 ; Botte, 125)[5]. Autorul cel mai explicit este Didim Orbul : „Prin fierul căzut în abisul întunecos e desemnată natura omenească, căzută din lumină. Prin lemnul apucat şi aruncat în locul unde era obiectul căutat este simbolizată slăvita cruce" (*Trin.*, II, *P.L. 39,* 700 A). Aici fierul desemnează foarte clar firea omenească, îngreunată de păcat. În ceea ce priveşte lemnul, el desemnează slăvita cruce. Se cuvine să ne amintim că pentru creştinismul vechi crucea e considerată ca simbol al puterii divine. Aceasta apare în *Evanghelia lui Petru* (41), în *Oracolele creştine sibiline* (VIII, 216)[6]. Iustin vorbeşte de puterea (*δύναμις*) crucii (I *Apol.*, XXXV, 2). El vede aici „un foarte mare semn de forţă şi autoritate" (I *Apol.*, LV, 2).

În orice caz, ceea ce este important e că paralelismul între simbolul toporului şi cel al plugului ne autorizează să recunoaştem în lemnul plugului simbolul crucii, pentru că aşa stau lucrurile cu lemnul toporului. Deci, fiind de lemn, plugul este un simbol al crucii. Şi aceasta nu trebuie să ne mire, dacă ne amintim de următoarele pasaje din *Vechiul Testament* în care întâlnim acel *ξύλον* şi în care autorii din secolul al doilea au văzut simboluri ale crucii : arca Raiului, toiagul lui Moise, lemnul arcei etc.

Dar în cazul plugului – şi fără îndoială şi în cazul toporului (*Adv. haer.*, V, 17, 3 ; *P.G. 7*, I C) – mai este şi altceva, e vorba de forma însăşi. Textul lui Irineu este aici următorul : „Cuvântul ‚solid' (*firmum=στερεόν*) unit cu carnea şi fixat aşa cum a fost (*habitu tali confixus*)" (IV, 34, 4). Modul în care Cuvântul este fixat de carne seamănă astfel cu modul în care fierul e fixat de plug carnea fiind simbolizată de către cruce. Aici textul este mai dificil. Cuvintele *habitu tali* pot fi, într-adevăr, interpretate în diverse moduri. Pe de altă parte, imaginea ne miră la început. Dar şi aici ne găsim în prezenţa unor apropieri ce cu greu ne-ar permite să punem la îndoială interpretarea pe care o propunem[7].

---

[5] A se vedea şi Pseudo-Irineu, Fg. 26 şi 28 ; Harvey, II, 492–493 ; Pseudo-Ieronim, *Com. Marc* ; *P.L. 30*, 637 C.

[6] Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 294–303.

[7] A se vedea obiecţiunile propuse de J. Doignon, *Le salut par le fer et le bois chez Saint Irinée*, R.S.R., 43 (1955), 535–545.

Într-adevăr, plugul ca simbol al crucii se găseşte explicit în *Prima Apologie* a lui Iustin. El enumeră diverse figuri ale crucii în lumea sensibilă, catargul corăbiei, tesla dulgherului, chipul omului, stindardul militar (LV, 3–6). „Nimic în lume nu poate exista sau forma un tot (*κοινωνίαν ἔχειν*) fără acest semn." (LV, 2). Or în această enumerare se găseşte plugul : „S-ar ara (*ἀροῦται*) fără ea (=crucea) ?" (LV, 3). Comparaţia se explică dacă ne amintim că tipul vechi de plug este în formă de cruce, oiştea corespunde suportului vertical, brăzdarul şi coarnele formând, de o parte şi de alta, cele două braţe orizontale[8].

Că Irineu depinde de Iustin, din care – se ştie – se inspiră adesea, reiese din următorul fapt : am văzut că punctul de plecare al lui Irineu era *Isaia*, II, 2–3. Într-o primă parte, el interpretează schimbarea săbiilor în plug ţinând seama de atitudinea pacifică a creştinilor (IV, 24, 4). Această interpretare se găseşte la Iustin : „Noi am schimbat instrumentele de război în pluguri şi unelte agricole cultivând pietatea, justiţia, bunăvoinţa (*Dial.*, CX, 3). Dar mai există şi alte dovezi. Întâlnim de două ori în pasajul din Irineu o exprimare pe care n-am relevat-o încă. Era vorba „despre Cuvântul lui Dumnezeu schimbând săbiile şi lănciile în instrumente de pace, în pluguri pe care el însuşi le-a fabricat şi în seceri pe care el le-a dat pentru a recolta grâul" (IV, 34, 4). Şi puţin mai departe : „El a făcut plugul".

Or Iustin ne dă aici încă o explicaţie : „Când Isus a venit la Iordan, se credea că este fiul lui Iosif dulgherul ; el trecea drept dulgher, căci în timp ce era printre oameni el fabrica (*εἰργάζετο*) aceste lucrări de dulgher, pluguri (*ἄροτρα*) şi juguri (*ζυγά*), învăţând simbolurile dreptăţii şi ale vieţii active" (*Dial.*, LXXXVIII, 8). Acest pasaj se află evident în relaţie cu comentariul din *Isaia*, II, 3–4, pe care l-am citat în pasajul precedent. S-a propus chiar să se corecteze banalul „lucrări de dulgher: (*τεκτονικά ὄργανα*) în expresia „instrumente de război" (*πολεμικὰ ὅρλανα*), ceea ce ar face referinţa mai explicită.

Dar interesul constă în aceea că vedem apărând o temă nouă : a lui Isus dulgher fabricând pluguri. Se ştie că aceasta se regăseşte în *Evanghelia lui Toma* (XIII, I). De altfel, e foarte posibil să fie vorba

[8] A se vedea Daremberg-Saglio, *D.A.G.R.*, p. 353.

de aplicarea proorociei lui Isaia la Cristos, care să fi dat naştere acestei teme. Cazul n-ar fi unic. Multe detalii ale folclorului evanghelic provin astfel de la Isaia : asinul şi boul ieslei vin din I, 2 ; peştera naşterii Domnului din XXXIII, 16[9] ; regii şi cămilele lor din LX, 6. E posibil ca tema noastră să-şi aibă originea în pasajul din Iustin. În orice caz, e foarte sigur că Irineu l-a împrumutat de la el.

Se va remarca, de altfel, că aplicarea profeţiei la Isus prezintă la Iustin şi Irineu un plan dublu. Pe de o parte este luată în sens mateian, aplicat unui detaliu anecdotic al vieţii lui Isus, aşa cum procedează Matei pentru *Mica*, V, 1 : „Şi tu Betleeme, pământ al lui Iuda" sau pentru *Osea*, XI, 1 : „Din Egipt am chemat pe fiul Meu". Acest detaliu anecdotic este el însuşi semnificativ pentru o realitate spirituală, aceea a lui Isus învăţând pe oameni dreptatea şi mila, ceea ce corespunde unei interpretări mesianice şi spirituale. Astfel se prezintă în ansamblu tema lui Cristos fabricând pluguri.

Dar dacă Irineu s-a inspirat din Iustin pentru prima parte a exegezei sale despre *Isaia*, II, 2–3, atunci ne apare logic să fi procedat la fel şi pentru partea a doua referitoare la alegoria plugului. Singura diferenţă constă în aceea că Iustin tratează ambele chestiuni în pasaje diferite, pe când Irineu le adună la un loc, în maniera sa sintetică[10]. Putem adăuga că dacă Iustin nu face aluzie la *Isaia* II, 2–3 în pasajul său despre alegoria plugului, l-a avut cu siguranţă în minte, căci în general el utilizează simboluri care au o referinţă la Scriptură. Bunăoară în acelaşi pasaj, arătând în figura formată de nas şi arcadele sprâncenelor un simbol al crucii, el trimite la *Plângeri*, IV, 20.

Astfel, Iustin ne dă o referinţă anterioară lui Irineu despre simbolismul cruciform al plugului. Trebuie să adăugăm că acest simbolism se regăseşte şi mai târziu, iar apartenenţa sa la tradiţie e atestată în mod continuu. *Faptele lui Petru* menţionează plugul *(aratrum)* într-o listă a titlurilor lui Cristos. Minucius Felix ia de la Iustin lista simbolurilor cosmice ale crucii. Şi menţionează plugul :

---

[9] A se vedea Iustin, *Dial.*, LXXVIII, 1.

[10] Regăsim paralela dintre plug şi cruce referitor la *Isaia*, II, 2–3, în Eutropiu, *De Solstic. et Aequinoct.*, *P.L.*, *Suppl.*, I, 465.

„Când ţii drept jugul *(iugum)*, acesta e semnul crucii" (*Octavius*, 29). Monseniorul Pellegrino opune acest simbolism celui al lui Iustin, notând că într-unul e vorba de jug, în celălalt de plug[11]. Dar în felul acesta se ignoră faptul că figura este constituită de ansamblul jugului, care constituie ramura cea mai lungă şi din suportul prelungit cu brăzdar, ansamblul constituind plugul[12].

În secolul al IV-lea, în domeniul latin, Grigore din Elvira vede în plug unul din numele lui Cristos : *Aratrum nuncupatur quia signo crucis suae dura pectora subiciuntur ut necessario semini ipsa praeparentur** (*De fid. orth.*, 6 ; *P.L.* 20, 43 A). Această afirmaţie seamănă cu aceea a lui Irineu pentru care plugul nu este doar simbolul crucii, ci şi simbolul Cuvântului însuşi. Mai târziu, Cassian scrie : „Să arăm inimile noastre cu plugul, adică amintirea crucii" (*Coll.*, I, 22). Dölger[13] trimite la un text din Efrem, în domeniul siriac, la care vom mai reveni dar pe care-l putem deja menţiona, ca simbolism al formei crucii : „Câmpul lui Cristos e cultivat ; nici o buruiană nu poate creşte acolo ; este arat cu plugul crucii, iar spinii sunt în întregime smulşi din el" (*Despre învierea lui Lazăr, II ; B.K.V.*, XXXVII, 176). Ne vom aminti că Isus Cristos e numit „cel ce ară" (*ἀροτήρ*) de către Clement din Alexandria (*Ped.*, III, 12 ; *G.C.S.*, 291, 19).

Maxim de Torino[14] ne dă o descriere mai amănunţită a plugului : „Plugarul cel bun când se pregăteşte să răstoarne brazda nu se străduieşte s-o facă altfel decât sub semnul crucii. Când fixează plazul sau talpa (*dentale*) sub brăzdar, când prinde aripioarele sau cormanele (*anses*), când fixează cornul (*stiua*), el imită forma crucii (*figuram crucis*). În adevăr, înlănţuirea (*compactio*) însăşi este o imitaţie a Patimilor Domnului" (*Hom.*, 50 ; *P.L.* 57, 341). Această

---

[11] *M. Minucii Felicis Octavius*, p. 282.

[12] Hipolit ni-l arată pe Cristos purtând crucea ca pe un plug pe umărul său şi arând cu el Biserica (*Ben. Isaac et Jacob*, ed. Mariès, pp. 89–91).

[13] *Profane und religiöse Brandmarkung der Tiere*, „A.C.", III, pp. 36–38.

[14] A se vedea H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, pp. 36–38.

* „Este numit «plug» deoarece inimile învârtoşate sunt supuse semnului crucii sale, ca să fie pregătite pentru sămânţa necesară (a credinţei)".

descriere corespunde exact cu aceea a unui plug roman[15]. Maxim pare să vadă în fiecare din părțile unui plug un simbol al crucii, mai ales referitor la cele două aripioare (cormane) fixate de fiecare parte a plazului (tălpii) cu scopul de a deplasa lateral pământul brazdelor. Pe de altă parte, ansamblul (*compactio*) ar fi la rândul său o figură[16].

Acum se pune problema de a ști dacă simbolul cruciform al plugului se regăsește în monumentele figurative. Până în prezent rezultatele erau negative. O piatră gravată a galeriei din Florența, reprodusă în Daremberg-Saglio (I. 353) arată în mod izbitor forma de cruce a plugului grecesc. Dar piesa nu e creștină. Dom Leclerc nu găsește să menționeze decât un sarcofag al muzeului din Lateran, pe care se văd Adam și Eva, Daniil printre lei, Bunul Păstor și, în sfârșit, un grup reprezentând un plugar conducându-și perechea de boi. Plugul e vizibil și seamănă vag cu o cruce. Dar nimic nu ne autorizează să presupunem că aceasta ar fi obiectul reprezentării. Iar recentele descoperiri palestiniene au modificat problema, arătând că simbolismul cruciform al plugului era cunoscut de iudeo-creștinism și că Iustin tocmai de aici s-a inspirat[17].

Mai rămâne de explicat o ultimă trăsătură a textului aparținând lui Irineu și anume munca înfăptuită cu plugul și simbolismul ei. Ea este simbol al operelor de pace opunându-se celor războinice, în prima parte. Pe urmă ea desemnează „prima însămânțare a omului, care a fost modelarea după Adam“ (IV, 34, 4 ; *P.G.* 7, 1086 B). Dar nu e vorba aici de plug ca simbol al crucii, ceea ce apare numai în ultimul pasaj (1086 B) : „Domnul a arătat plugul la sfârșit, lemnul unit cu fierul și astfel a plivit (*expurgauit*) pământul său, deoarece Cuvântul unit cu carnea și fixat în felul în care a fost fixat a curățat (*emundauit*) pământul necultivat (*siluestrem*)“.

Ideea e foarte limpede : plugul smulge buruienile. Acesta e scopul său : el deschide solul și taie rădăcinile plantelor parazite. Sim-

[15] Daremberg-Saglio, *D.A.G.R.*, I, 355-356.

[16] În domeniu grecesc, Sfântul Nil scrie : „Noi ținem coarnele plugului, salvând forma crucii“ (*Monast. exercit.*, 6 ; *P.G.* 79, 725 A).

[17] A se vedea Bagatti, *art. cit.*, p.4.

bolul e clar. În cea de-a doua „însămânţare", Cuvântul devenit carne (trup) trebuie mai întâi să smulgă buruienile păcatului, înainte de a arunca noua sămânţă. Or tocmai aici rezidă scopul crucii, care distruge păcatul. Acest simbolism ne va conduce spre un nou grup de texte ce vor confirma simbolismul plugului ca o cruce. Citim în *Omilia pascală* inspirată din Hipolit şi publicată de Pierre Nautin : „Cristos a fost încoronat cu spini, ştergând în întregime vechiul blestem al pământului şi smulgând (*ἐξημερῶν*) prin sfântul său cap spinii prea numeroşi care provin din păcat" (57).

Dl. Nautin comentează pasajul astfel : „Spinii au venit pe pământ în urma păcatului (*Facerea,* III, 17–18). Pentru a ne elibera de acest vechi blestem, Cristos poartă spini ; Cristos pe cruce este *plugul* care smulge din pământ spinii păcatului, aceştia fiind simbolul păcatului" (*„S.C.",* pp. 98–99). Comentariul depăşeşte litera textului, dar pare a fi explicaţia cea mai plauzibilă. Chiar dacă nu este explicită, imaginea plugului e subiacentă, căci numai lui îi revine sarcina de a scoate buruienile din pământ. Sensul propriu al cuvântului *ἐξημεροῦν* este „a defrişa". Imaginea crucii ca plug apare aici deci ca un elogiu adus crucii, ceea ce face parte din omilia pascală alături de alte simbolisme pe care le întâlnim în textul lui Hipolit[18].

Semnificaţia crucii ca plug la Irineu pare deci bine stabilită. Acest fapt s-ar putea să ne aducă un element important în rezolvarea unei binecunoscute enigme a vechii epigrafii, enigma celebrului pătrat magic. Se cunosc multiple interpretări ale acestui pătrat date mai ales de Părintele Jerphanion şi, mai recent, de Dl. Carcopino care rezumă lucrările anterioare[19]. În soluţiile propuse pentru interpretarea acestei enigme, două lucruri sunt deja stabilite. Primul : enigma poartă imaginea crucii prin dispunerea generală a elementelor sale şi prin locul literelor T, figuri ale crucii[20]. Ne vom convinge de toate acestea dispunând careul astfel :

---

[18] A se vedea şi Ieronim, *Com. Is.,* I, 2 ; *P.L. 24,* 45 C. Un pasaj misterios din *Odele lui Solomon* (XXIII, 10 ; Labourt, p. 25) în care e vorba despre o roată „care coseşte, taie, dezrădăcinează păduri, deschide o cale" şi în care unii văd un simbol al crucii, ar putea fi în relaţie cu tema noastră.

[19] *Etudes d'histoire chrétienne,* Paris, 1953, pp. 11–91. A se vedea şi J. Vendryès, *Une hypothèse sur le carré magique, C.R.A.I.B.L.*, 1953, 198–206.

[20] A se vedea H. Rahner, *Das mystiche Tau, „Z.K.T.,"* 75 (1953), pp. 385–410.

S	A	T	O	R
A	R	E	P	O
T	E	N	E	T
O	P	E	R	A
R	O	T	A	S

Al doilea lucru : cuvântul bizar *arepo* pare a fi în relație cu celticul *arepennis*, care înseamnă „arpent" (=pogon) și desemnează plugul[21].

Or curios e faptul că Dl. Carcopino, care subliniază cele două trăsături, nu stabilește vreo relație între ele. Fără îndoială simbolul crucii ca plug nu-i apărea folosit în mediul în care el situează originea pătratului. Dar care este pentru el acest mediu ? Este tocmai valea Ronului, pe vremea sfântului Irineu. Or, studiul nostru a stabilit precis că acest simbol era cunoscut de sfântul Irineu, ceea ce apare ca o confirmare și a ipotezei D-lui Carcopino, legând careul de mediul în care a trăit sfântul Irineu, și a ipotezei noastre, ce recunoaște crucea în pasajul lui Irineu despre plug.

O ultimă trăsătură a acestui pasaj din Irineu își va găsi un echivalent în pătratul magic. Într-adevăr, Irineu scrie : „Cel ce unește începutul și sfârșitul și este Domnul amândurora a vădit (=arătat) la sfârșit plugul" (IV, 34, 4). Or, Dl. Carcopino a făcut o propunere interesantă, aceea de a vedea în literele A și O, cele ce înconjoară litera T din vârful crucii pătratului, literele alfa și omega care în *Apocalipsa* lui Ioan sunt simbolurile lui Cristos ca început și sfârșit[22]. Acest simbolism are în pasajul lui Irineu un sens antignostic. Gnosticii interpretau pe *Ioan*, IV, 37 : „Că unul este semănătorul și altul secerătorul" ca opoziția dintre Demiurgul creator și Cristosul răscumpărător. Irineu afirmă, dimpotrivă, unitatea celor doi. Tot așa crucea, întruchipată de plug, a fost prezentă la origini, la prima însămânțare, dar și la sfârșit, în ultima plivire.

---

[21] Ernout-Meillet, *Dict. Etym. langue lat.*, Paris. 1939, p. 70.

[22] *Loc. cit.*, pp. 40–41.

Pasajul din Irineu ne dă astfel o cheie nu numai pentru legătura dintre cruce şi plug, dar şi pentru legătura dintre acest simbol şi literele A şi O. Pasajul ne mai arată şi legătura acestui ansamblu cu un mediu antignostic. Vom observa mai ales că imaginea seminţei şi a semănătorului (*Sator*) este legată de importanţa acestei teme în gnosticismul valentinian – şi nu se regăseşte în alte medii vechi. Tentativa de explicare presupune că este bine întemeiată relaţia dintre acest pătrat şi mediul lui Irineu, dar unii o contestă. Mai mult chiar, au fost propuse atâtea explicaţii ale pătratului, încât unele ne invită să fim modeşti. Dar dacă ipoteza D-lui Carcopino s-ar confirma, simbolismul, propus de Irineu, al plugului ca simbol al crucii îi aduce o remarcabilă confirmare.

VII

STEAUA LUI IACOB

S-a semnalat de mult, mai ales de către Rendel Harris, importanța culegerilor de *Testimonia* în comunitatea creștină primară. Cerfaux a arătat cum, în mod frecvent, folosind anumite texte din *Testimonia*, teologia arhaică și-a găsit un mod de exprimare. Toate aceste afirmații și-au găsit confirmarea în descoperirile de la Qumrân, care ne dezvăluie existența în iudaism a unor culegeri analoage. Mai mult chiar, culegerile erau întocmite, în parte, din aceleași texte. De aceea interesul culegerii *Testimonia* este deosebit, pentru că putem lega creștinismul de mediul său originar. Am vrea să demonstrăm acest lucru referindu-ne la *Numeri*, XXIV, 17.

Prezența profeției lui Balaam referitoare la „Steaua lui Iacob" în acele *Testimonia* primitive a fost de multă vreme semnalată. Într-adevăr, textul e menționat de Iustin și de Irineu, care au utilizat culegeri mai vechi. Totuși textul nu e citat explicit în *Noul Testament*. Se credea că se pot recunoaște aici mai multe aluzii la „steaua lui Iacob", însă acest lucru era contestat. Or, se pare că faptul s-a adeverit, textul fiind cel mai adesea citat de manuscrisele din Qumrân. Textul se bucura de o popularitate deosebită în vremea când s-a constituit *Noul Testament*. Vom avea de stabilit mai întâi acest prim punct.

Manuscrisele de la Qumrân publicate acum prezintă mai multe citate ale textului nostru. În *D.S.W.*, *Numeri*, XXIV, 17, textul e citat integral și aplicat lui David (XI, 6). De asemenea, e posibil ca *D.S.W.*, VI, 6 și XVI, 1 să facă aluzie la el[1]. În lucrarea *Binecuvân-*

---

[1] Carmignac, Citatele din *Vechiul Testament* în *Războiul fiilor luminii contra fiilor întunericului, R.B.*, 63 (1956), p. 385.

tarea prințului congregației se utilizează o culegere de *Testimonia* privitoare la sceptru *(Șebet)*, unde sunt asociate *Isaia*, XI, 1 și *Numeri*, XXIV, 17 (*I. Q. Ben.*, V, 27[2]). Și mai demnă de remarcat e prezența fragmentelor din *Numeri*, XXIV, 15–17 într-o culegere din *Testimonia*, în care textul este asociat *Deuteronomului*, V, 28–29 și *Deuteronomului*, XXXIII, 8–11[3]. Se va observa în ultimele două cazuri asocierea textului nostru cu altele.

O ultimă mențiune e deosebit de interesantă. Este vorba de *Documentul din Damasc*. Să cităm întregul pasaj : „Când cele două case ale lui Israel se despărțiră, Efraim îl părăsi pe Iuda ; cei care nu se supuseră fură trecuți prin sabie, dar cei care rămaseră tari scăpară spre ținutul din Nord, după cuvântul : Voi exila *sikkuth*-ul (cortul) regelui vostru și *kiyyun*-ul (piedestalul) idolilor voștri dincolo de corturile din Damasc (*Amos*, V, 26–27). Cărțile Legii – acesta este cortul regelui, cum a spus el : Voi ridica cortul cel căzut al lui David (*Amos*, IX, II). Regele este adunarea, iar *kiyyun*-ul idolilor sunt cărțile proorocilor, ale căror cuvinte au fost disprețuite de Israel. Steaua este interpreta Legii care veni la Damasc, așa cum stă scris : O stea răsare din Iacob și un sceptru se ridică din Israel (*Num.*, XXIV, 17). Sceptrul este prințul întregii congregații. Când se va ridica, va distruge pe toți fiii lui Set" (VII, 12–21).

Va trebui să mai revenim la acest text. Pentru moment ne mulțumim să facem trei remarci. În primul rând, pasajul de la citatul din *Amos*, V, 26 până la cel din *Num.*, XXIV, 17 se explică prin faptul că textul autentic al lui Amos are : „Kiyyun, idolii voștri, steaua Dumnezeului vostru". *C.D.C.* citează liber, dar face aluzie la textul autentic. În al doilea rând, „steaua" care-l desemna pe David în *D.S.W.*, pe Mesia davidic în *I. Q. Test.*, este aici aplicată în mod ciudat „Interpretului Legii"[4] din țara lui Damasc, fie că-i vorba de Învățătorul Dreptății, fie de un altul. În sfârșit, constatăm că cele două citate din Amos se regăsesc în *Faptele Apostolilor*. Al doilea citat, care face parte de altfel dintr-o culegere din *Testimonia* din

[2] *Qumrân Cave*, I, pp. 128–129.

[3] Allegro, *Further Messianic References in Qumrân Literature*, *J.B.L.*, 65 (1956), pp. 182–187.

[4] A se vedea H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*. p. 227.

Qumrân (4 Q *Flor.*, 3)[5], e pe buzele lui Iacob când se referă la convertirea păgânilor (XV, 16–17). Textul dat de *Fapte* diferă de *Septuaginta*, dar este același cu cel din *C.D.C.* și din *4 Q Flor.*

Pe de altă parte, textul din *Amos*, V, 26–27 se găsește în discursul lui Ștefan (*Fapte*, VII, 42–43). Cu greu ne putem închipui că un citat atât de deosebit ar fi fost făcut de Ștefan fără legătură cu *C.D.C.* sau cu dosarele din Qumrân. Citatul din Ștefan este conform cu textul din *Septuaginta*. El cuprinde și o curioasă corectură. În loc de „dincolo de Damasc", textul spune „dincolo de Babilon". Or, e foarte curios să constatăm că Rabinowitz, studiind citatul din *Amos* în *C.D.C.* crede că Damascul desemnează în realitate Babilonul[6]. Putem să credem că această interpretare din *Amos* exista deja în exegeza iudaică de pe vremea lui Cristos. Să mai remarcăm, în sfârșit, că textul din Amos se regăsește la Iustin (*Dial.*, XXII, 3–4).

Dar trebuie mai întâi să ne continuăm cercetarea abordând *Testimonia* creștine[7]. Studiul lor e hotărâtor. Profeția din *Numeri*, XXIV, 17 apare de mai multe ori. Un prim text prezintă un interes special, deoarece constituie conexiunea dintre Qumrân și iudeo-creștinism : este vorba de *Testamentul celor XII Patriarhi*. Fie că vedem aici ca și de Jonge o lucrare propriu-zis creștină, fie că rămânem fideli doctrinei interpolărilor, putem afirma că, sub forma sa actuală, e o lucrare creștină. Or, profeția din *Numeri* se întâlnește textual de două ori în contexte importante.

Primul citat se află în *Testamentul lui Levi*, XVII, 3. El se prezintă astfel : *'Ανατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ (=ἱερέα καίνον) ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως φωτίζων φῶς γνώσεως*. De Jonge observă că modul în care citatul este prezentat face să conțină o aluzie la *Matei*, II, 2, steaua magilor[8]. Într-adevăr, în textul din *Numeri* steaua îl desemnează pe Mesia însuși. Aici ea desemnează un astru care apare și care este semnul venirii lui Mesia, fapt subliniat de cuvintele *ἐν οὐρανῷ*, pe care le vom găsi cu referire la „steaua magilor" în

[5] Allegro, *op. cit.*, p. 176.

[6] *The Damaskus (Zadokite) Fragments, J.B.L.*, 73 (1954), pp. 26 și 33.

[7] Se va observa că, în afară de Qumrân, *Num.*, XXIV, 17 este citat de Filon în singurul pasaj mesianic al operei sale (*Praem.*, 16, 95) A se vedea M. A. Chevallier, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaisme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958, p. 39.

[8] *The Testaments of the XII Patriarchs*, p. 154.

Ignațiu, *Efeseni*, XIX, 2 și la Iustin în *Dialogul cu Trifon*, CVI, 4. Aluzia la rege trimite de asemenea la *Matei*, II, 2. În sfârșit, expresia *ἄτρον αὐτοῦ* amintește *αὐτοῦ τὸν ἀστέρα* a aceluiași pasaj. Sfârșitul citatului este împrumutat din *Osea*, X, 12. Se va nota, în fine, că aplicarea prorociei stelei la Mesia preot este străină documentelor din Qumrân, poate nu și *C.D.C.*-ului. Ea pare să presupună unitatea creștină a lui Mesia preot și rege în același timp.

Al doilea citat este în *Testamentul lui Iuda*, XXIV, I : *Ανατελεῖ ἄστρον ἐξ 'Ιακώβ καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ὡς ἥλιος δικαιοσύνης.*

Citatul e conform pasajelor *Septuagintei*, care indică *ἄνθρωπος* pentru *șebet*. Se va nota apropierea față de *Maleahi*, III, 20. Această apropiere poate să fie presupusă la sfârșitul *Testamentului lui Levi*, XVIII, 3, „*ἐν ἡλίῳ ἡμέρα*". *Maleahi*, III, 20 se va găsi și în colecția de *Testimonia* creștină.

Prezența textului *Numeri*, XXIV, 17 în culegerile arhaice din *Testimonia* e atestată prin faptul că cei mai vechi autori care utilizează *Testimonia* utilizează și acest text. Primul este Iustin. Tocmai prin referire la textul nostru „steaua" e menționată în lista titlurilor tradiționale acordate lui Cristos. „El este numit stea (*ἄστρον*) de Moise, Răsărit (*ἀνατολή*) de Zaharia, toiag (*ράβδος*), floare (*ἄνθος*), piatră unghiulară (*λίθος ἀκρογωνιαῖος*)" (*Dial.*, CXXVI, 1). Se va nota că *ράβδος* și *ἄνθος* vin din *Isaia*, XI, 1, termeni pe care i-am găsit deja apropiați de *Numeri*, XXIV, 17 în dosarele din Qumrân[9].

Această apropiere se găsește în alt pasaj din Iustin : „Un alt profet, Isaia, anunță același lucru în alți termeni. O stea va răsări din Iacob și o floare va crește pe tulpina (*ρίζα*) lui Iesei. Această stea luminoasă care se ridică, această floare care crește pe tulpina lui Iesei, este Cristos" (I, *Apol.*, XXXII, 12–13). Se va observa că *Numeri* XXIV, 17 și *Isaia*, IX, 1 sunt topite într-un singur citat, atribuit lui Isaia. Acest tip de citate compozite, frecvent în prima literatură creștină, mai ales la Pseudo-Barnaba, este caracteristic apartenenței textelor la *Testimonia*.

---

[9] Pentru această apropiere, a se vedea M. A. Chevalier, *L'Esprit et le Messie dans le bas judaïsme et le Nouveau Testament*, pp. 32–34.

Un al treilea citat din Iustin ne va aduce alte elemente : „Moise însuşi a dat de înţeles că urma să se ridice un fel de astru din neamul lui Avraam. Iată cuvintele sale : Un astru se va ridica din Iacob, un conducător (ἡγούμενος) din Israel. Iar o altă Scriptură zice : Răsărit (ἀνατολή) este numele său (*Zah*., VI, 12). De aceea când un astru se ridică pe cer la naşterea sa, cum stă scris în *Memoriile Apostolilor*, magii din Arabia, recunoscând evenimentul, veniră şi-l proslăviră" (*Dial*., CVI, 4). Se va nota traducerea ἡγούμενος pentru *şebet*. Iustin se desparte aici de *Septuaginta* şi se apropie de textul ebraic. Poate a fost influenţat de *Facerea*, XLIX, 10, care face parte din acelaşi grup[10] şi unde ἡγούμενος traduce termenul „toiag de cârmuitor" din *Septuaginta*. Cuvântul apare şi la *Mica* V, 1 şi în Sfânta Evanghelie după *Matei*, II, 6.

Proorocirea din *Numeri* are aici două apropieri interesante. Prima se referă la *Zah*., VI, 12. În *Septuaginta*, termenul ἀνατολή traduce cuvântul *semah*, adică „lăstar, mlădiţă la partea de jos a tulpinii". La fel pentru III, 8 şi la *Ieremia*, XXIII, 5. Or Iustin înţelege cuvântul în sensul de „răsărit", care sens e şi el posibil. Se pare, aşa cum a observat Schlier, că aceasta s-ar datora influenţei ἀνατελεῖ din *Numeri*, XXIV, 17 cu care *Testimonia* îl grupau[11]. Sensul dat de Iustin textului din *Zaharia*, VI, 12 ar fi deci o nouă aluzie la *Numeri*, XXIV, 17.

Dar această aluzie pare a fi mai veche decât Iustin. Pe de o parte Filon citează ἀνατολή ca unul din numele Logosului, înţelegându-l în sensul de „răsărit". Or, aceasta pare a se referi deja la *Zaharia*, VI, 12, interpretat în funcţie de *Numeri*, XXIV, 17. Fără îndoială că vom interpreta expresia ἀνατολή ἐξ ὕψους din *Luca*, I, 78 în acelaşi mod. Într-adevăr, expresia pare a se referi la desemnarea lui *Mesia* ca „lăstar sau mlădiţă care vine de la Dumnezeu", după *Zaharia* şi *Ieremia*. Şi, pe de altă parte, *Luca*, I, 79 arată că acest cuvânt este asociat cu ideea de lumină. Astfel, *Luca*, I, 78 ar cuprinde şi el o aluzie indirectă la *Numeri*, XXIV, 17 şi ar trebui adăugat dosarului nostru referitor la aluziile la textul în cauză[12].

---

[10] A se vedea *I Apol*., 1.

[11] Ἀνατολή, *T.W.N.T.*, I, 355.

[12] A se vedea P. Benoît, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc*, I, N.T.S., 3 (1956), 186–187.

Pe de altă parte, textul din Iustin aduce un alt element de un mare interes : este vorba de apropierea ce o stabileşte între *Matei*, II, 1 şi *Numeri*, XXIV, 17. Am văzut că *Testamentul lui Levi* stabileşte o relaţie între „Steaua lui Iacob“ şi „steaua magilor“. Aici Iustin merge mai departe şi vede în steaua magilor realizarea profeţiei lui Balaam. Va trebui să cercetăm relaţia dintre cele două teme.

Ansamblul elementelor pe care le-am reunit până în prezent ne-a arătat că *Numeri*, XXIV, 17 se prezintă cu o remarcabilă continuitate într-un anumit număr de contexte precedând imediat şi urmând imediat *Noului Testament*. Este, prin urmare, sigur că făcea parte din *Testimonia*, pe care creştinismul primitiv le-a primit de la comunitatea din Qumrân. Prezenţa stelei pe monumentele iudeo-creştine confirmă acest lucru. Deci e sigur *a priori* că textul face parte din dosarul utilizat de autorii *Noului Testament*. Şi totuşi acesta nu-l citează explicit niciodată. Dar se pune problema de a şti dacă nu se face vreo aluzie la acel pasaj. Trebuie, aşadar, să examinăm cazurile când această aluzie e posibilă.

Primul caz : *Apocalipsa*. Tema „stelei celei de dimineaţă“ (*ὁ ἀστήρ ὁ πρωϊνός*) apare aici de două ori. Dar expresia prin ea însăşi nu e hotărâtoare. Totuşi vom observa că în primul pasaj (*Apocalipsa*, II, 26–28) aluzia la steaua cea de dimineaţă e precedată de un citat din *Psalmi*, II, 8–9 : „Îţi voi da neamurile moştenirea ta... Şi le vei paşte pe ele cu toiag (*ῥάβδος*) de fier“. Or în *Numeri*, XXIV, 17, steaua şi toiagul sunt asociate. Dar, pe de altă parte, *Numeri*, XXIV, 17 face parte dintr-un dosar asupra toiagului pe care l-am întâlnit deja în Qumrân şi care cuprindea *Facerea*, XLIX, 10, *Isaia*, XI, 1–5, (I Q *Ben*., V, 24–28). *Psalmul* II, 8–9 făcea probabil şi el parte. De atunci se pare că „steaua cea de dimineaţă“ trebuie şi ea interpretată în funcţie de aceste *testimonia* şi ea se referă probabil la *Numeri*, XXIV, 17.

Or, acest lucru ne este confirmat cu siguranţă de al doilea pasaj din *Apocalipsa*, XXII, 16 : „Eu sunt rădăcina (*ῥίζα*) şi odrasla lui David, steaua ce străluceşte dimineaţa (*ὁ ἀστήρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός*)“. Aici, într-adevăr, „rădăcina“ este un citat din *Isaia*, XI, 1, aşa cum o confirmă expresia „neamul lui David“. Or *Isaia*, XI, 1 era asociat în *Testimonia* cu *Numeri*, XXIV, 17, cum o atestă pasajul din Iustin, pe care l-am citat şi care uneşte cele două citate într-unul compozit atribuit lui *Isaia*. Acest citat compozit e cu

siguranţă la baza *Apocalipsei*, XXII, 16. Deci steaua care străluceşte dimineaţa se referă aici la *Numeri*, XXIV, 17. Şi acest lucru confirmă că la fel se petrece şi cu *Apocalipsa*, II, 26.

Ne putem întreba dacă epitetul *πρωϊνός* nu este şi el o aluzie la *Numeri*, XXIV, 17, care ar confirma dependenţa. Într-adevăr, citim în acest text : „*ἀνατελεῖ ἄστρον*". Verbul *ἀνατέλλειν* evocă ideea de *ἀνατολή*, cum am mai remarcat. Or *ἀνατολή* se poate referi la o determinare locală : el semnifică atunci „răsărit", „orient". Însă se poate referi şi la o determinare temporală : el semnifică atunci „*răsărit (de soare)*", „*zori*". Acest sens este vecin cu sensul de *πρωΐ*. Şi cum *ἀνατολή* nu are un adjectiv uzual corespunzător, se înţelege că *πρωϊνός* este folosit pentru a-i ţine locul.

Aceasta ne permite fără îndoială să vedem şi o aluzie la *Numeri*., XXIV, 17, într-un alt text din *Noul Testament* : *II Petru*, II, 19. După ce a povestit episodul Schimbării la Faţă, autorul continuă : „Şi avem ca temei solid (al speranţei noastre) cuvântul profetic, spre care aveţi dreptate să vă întoarceţi ca spre o lampă strălucind într-un loc întunecos, până ce ziua va străluci şi steaua cea de dimineaţă se va ridica (*φωσφόρος ἀνατείλῃ*) în inimile voastre". Desfăşurarea ideilor e următoarea : Schimbarea la Faţă reprezintă o anticipare a luminii escatologice ; aşteptăm venirea acestei lumini, sprijinindu-ne pe profeţia care anunţă că ziua va străluci şi că steaua cea de dimineaţă se va ridica. Cu alte cuvinte, vedem că aluzia la zi şi la steaua dimineţii trebuie legată de *προφητικὸς λόγος*.

Or, cele două expresii sunt asociate în dosarele arhaice, cum atestă Iustin. Putem compara, într-adevăr, *Dial.*, C, 4 : „El e numit Înţelepciune, Zi, Zori" şi CXXXVI, 1 : „Este numit Înţelepciune în gura lui Moise, Zori în gura lui Zaharia". E limpede că avem aceeaşi secvenţă şi că *stea* şi *zi* constituie una şi cealaltă parte a dosarului. În altă parte ne-am ocupat de texte biblice care trimit la titlul *Zi*[13]. Cel de *stea* vine din *Numeri*, XXIV, 17. Apare deci şi la *II Petru*, II, 19. De altfel expresia „*φωσφόρος ἀνατείλῃ*" pare ecoul expresiei „*ἄστρον ἀνατελεῖ*". Aceasta nu-i lipsit de interes pentru interpretarea însăşi a Schimbării la Faţă, care-i apare autorului *Epistolei* ca realizare anticipată a profeţiei din *Numeri*, XXIV, 17, adică a gloriei lui Mesia davidic.

[13] *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 222–228.

De aceea, analogia dintre contextele în care steaua e menționată la Qumrân și în *Testimonia* iudeo-creștine nu ne lasă să ne îndoim că ea se leagă de *Numeri*, XXIV, 17. Rămâne un ultim text care ridică o problemă deosebită, cel al lui *Matei*, II, 2, 9 și 10, referitor la momentul când steaua s-a arătat Magilor. Eric Burrows crede că „e posibil să conțină o reminiscență din *Numeri*, XXIV, 17"[14]. El observă că Balaam vine *ἀπὸ ἀνατολῶν* (*Numeri*., XXIII, 7) și că această expresie se regăsește și în privința magilor (*Matei*, II, 1). Se stabilește o relație, asupra căreia vom reveni, între Balaam și magi. Krister Stendhal notează că *Numeri*, XXIV, 17 este singurul text al *Vechiului Testament* în care „a răsărit" este redat prin *ἀνατέλλειν* ; așa că exprimarea folosită de *Matei*, II, 2 și 9 *ἐν τῇ ἀνατολῇ* poate să se refere la verbul respectiv[15]. Prin urmare, *ἐν τῇ ἀνατολῇ* trebuie să însemne „la răsărirea sa" și nu „la răsărit", expresie ce s-ar traduce prin *ἐν ταῖς ἀνατολαῖς*. Atunci ne putem gândi, ca și J. Legrand, că Magii, care vin de la Răsărit, văd steaua care strălucește la apus deasupra Betleemului[16].

Această ipoteză pare a fi confirmată de faptul că steaua Magilor a fost pusă în relație cu profeția lui Balaam începând cu tradiția străveche. Am întâlnit mărturii în *Testamentul lui Levi* și la Iustin. Se regăsește și la Irineu (*Adv. haer.*, III, 9, 3 și *Dem.*, 58 ; *P.O. 12*, 784–785). Dar mai ales Origene va aduce un element de mare interes, stabilind o relație între Balaam și Magi : „Magii, văzând un semn pe cer venit de la Dumnezeu, doriră să vadă ce anume arăta el. Cred că ei cunoșteau profețiile lui Balaam, povestite de către Moise" (*Contra Cels.*, I, 60).

La fel și în alt loc : „Dacă profețiile lui Balaam au fost introduse de către Moise în cărțile sfinte, cu atât mai mult au fost ele bine primite de locuitorii Mesopotamiei, la care Balaam avea mare trecere și care sunt cunoscuți ca discipoli ai săi în ale magiei. Conform tradiției din țările Orientului, originea magilor coboară până la el ; aceștia, având textul tuturor proorocirilor lui Balaam, aveau între altele textul : O stea va răsări din Iacob și un om se va ridica

[14] *The Oracles of Jacob and Balaam*, Londres, 1938, p. 98.

[15] *The School of St. Matthew*, Uppsala, 1954, p. 136.

[16] *Vidimus stellam eius in Oriente*, *Clergy Monthly*, 23 (1959), 377–384.

din Israel. De aceea, când se născu Isus, ei recunoscură steaua şi înţeleseră că prevestirea s-a împlinit" (*Hom. Num.*, XIII, 7).

Punctul interesant aici nu e legenda conform căreia Magii ar fi păstrat oracolele lui Balaam. Or aici Origene aduce mărturia unor tradiţii orientale care îi sunt anterioare, aşa cum au arătat Franz Cumont şi Joseph Bidez : Balaam a fost identificat în anumite tradiţii orientale cu Zoroastru, întemeietorul Magilor[17]. Oricum, Balaam era considerat a fi un Mag[18]. Ca atare, apare o relaţie nouă între profeţia din *Numeri*, XXIV, 17 şi *Matei*, II, 2. Şi nu este vorba doar despre stea – elementul lor comun, ci şi despre faptul că ambele texte se referă la mediul Magilor, adică al preoţilor iranieni.

Am adunat astfel toate referirile la *Numeri*, XXIV, 17, pe care literatura creştină veche ni le oferă. Acum se pune problema de a şti dacă e posibil să precizăm contextul de care se leagă aceste referiri, acel *Sitz im Leben* al folosirii profeţiei în creştinismul primitiv. Putem pleca de la ultima indicaţie la care am ajuns : apropiind *Numeri*, XXIV, 17 şi *Matei*, II, 2, Origene sublinia relaţia dintre Mesia şi stea cu un mediu aflat în legătură cu Magii. Acest fapt e confirmat de un anumit număr de alte texte.

Primul este cel al lui Ignaţiu al Antiohiei în *Efeseni*, XIX, 2–3 : „Cum oare s-au manifestat în sferele înalte aceste mistere (fecioria Mariei, naşterea lui Cristos, Patimile)? Un astru străluci pe cer mai tare ca celelalte, nespusă era a sa lumină, uimitoare această nouă apariţie (*καινότης*), încât toate celelalte astre împreună cu soarele şi luna se strânseră în cor în jurul său. Erau tulburate, întrebându-se de unde vine această apariţie nouă atât de diferită de ele. Atunci distrusă era orice magie (*μάγεια*) şi suprimată orice legătură cu ceva rău, neştiinţa dispăruse iar vechiul regat se ruinase".

S-au căutat originile acestui pasaj într-un gnostic[19]. Mai degrabă se pare că regăsim aici ecoul mai multor *Testimonia*. Cabaniss a recunoscut aici influenţa textului *Înţelepciune,* VIII, 14–16[20]. Goul-

[17] *Les mages hellénisés*, I, 48–49.

[18] H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1960, pp. 249–254.

[19] Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen über Ignatius von Antiochien*, pp. 14–15.

[20] *Wisdom, 18, 14 f: an Early Christian Text, V.C.*, 10 (1956), pp. 100–101.

der şi Sanderson trimit la *Facerea*, XXXVII, 9 privitor la soare şi lună[21]. Accentul pus pe strălucirea extraordinară a stelei se regăseşte în *Protoevanghelia lui Iacob*, XXI, 2 şi în *Or. Sib.*, XII, 30–34. În sfârşit, ca şi la Irineu, steaua se iveşte în mijlocul cerului.

Dar trăsătura cea mai importantă pentru noi a textului – şi care stabileşte în mod cert relaţia sa cu *Matei*, II, 2 – este aluzia la magie. Apariţia stelei coincide cu convertirea Magilor. Poate avem o aluzie subiacentă ideii că aceştia practicau astrologia şi credeau că destinul e guvernat de mersul stelelor. Steaua care se iveşte reprezintă distrugerea dominaţiei exercitate de astre asupra omenirii.

Ansamblul acestor teme se află într-un pasaj din gnosticul Teodot, citat de Clement din Alexandria (*Exc. Theod.*, 69–75). Textul descrie mai întâi natura Destinului care rezultă din acţiunea astrelor. Domnul se smulge destinului : „În acest scop, a răsărit (*ἀνέτειλεν*) un astru străin şi nou (*ξένος ἀστὴρ καὶ καινὸς*), distrugând vechea rânduială a astrelor, strălucind cu o lumină nouă, care nu aparţine acestei lumi, aşa cum a făcut Domnul însuşi" (74). Acest astru este cel pe care l-au recunoscut Magii, datorită cunoştinţelor ce le aveau în domeniul astrologiei : „Nu numai că Magii văzură steaua Domnului, dar ştiură că se născuse un rege" (75). Tocmai ştiinţa lor astrologică le-a permis să interpreteze semnul stelei[22].

Aceeaşi idee e reluată în mod surprinzător de Origene ; acesta crede că puterea Magilor vine de la demoni. Dar dacă apare cineva sfânt, puterea demonilor e zdrobită, iar actele magice nu se mai pot săvârşi. Or „tocmai un asemenea lucru s-a întâmplat la naşterea lui Cristos, când o mulţime de îngeri lăuda pe Dumnezeu ; demonii îşi pierdură puterea. De aceea când Magii voiră să săvârşească practicile lor obişnuite, căutară motivul pentru care acestea nu mai aveau efect. Văzând un semn de la Dumnezeu pe cer, ei încercară să afle ce însemna acesta. Eu cred că Magii erau în posesia profeţiilor lui Balaam" (*Contra. Cels.*, I, 60).

E remarcabil faptul că încă la Iustin găsim această interpretare : „Cuvântul lui *Isaia* : El va lua puterea în Damasc şi prada Samariei (VIII, 4) însemna că puterea demonului celui rău, care locuia în

[21] *St Luke's Genesis*, *J.T.S.*, *N.S.*, 8 (1957), p. 26.

[22] Clement reia aceeaşi idee pe cont propriu în *Strom.*, I, 15, 71, 4.

Damasc, va fi învinsă de Cristos în chiar momentul naşterii sale ; şi aşa s-a întâmplat. Într-adevăr Magii, asemenea unor capturi (ἐσκυλευμένοι), fuseseră antrenaţi în tot soiul de nelegiuiri la care îi îmboldise acel demon rău ; dar ei veniră, se închinară lui Cristos şi scăpară de această putere malefică, ce îi cucerise aşa cum se ia o pradă" (*Dial.*, LXXVIII, 9).

Vom mai observa că *Isaia*, VIII, 4 se regăseşte încă de două ori la Iustin, intercalat în *Isaia*, VII, între versetele 16ª şi 16ᵇ (*Dial.*, XLIII, 6 ; LVI, 3). Or ştim că aceste citate compozite au îndeobşte un caracter arhaic. Am mai remarcat acest fapt în cazul blocului *Numeri*, XXIV, 17 şi *Isaia*, XI, 1. E clar deci că blocul pe care-l avem aici este străvechi, mergând până la comunitatea iudeo-creştină. Astfel tradiţia căreia îi aparţin Iustin şi Origene în privinţa victoriei lui Cristos contra demonilor care-i supuseseră pe Magi coboară spre o tradiţie primitivă.

Se pare că dezvoltarea temei stelei în iudeo-creştinism este în legătură cu Magii. Mai precis spus, acel *Sitz im Leben* al acestei dezvoltări ar trebui căutat în grupuri creştine aflate în relaţie cu ei. Ar fi normal să li se vorbească despre stea, fie din cauza raportului său cu Balaam, fie din cauza legăturii sale cu astrologia. După ce a fost semnul dat Magilor, steaua a devenit o temă a misiunii în mediile în care magii erau influenţi.

Dar avem oare dreptate să gândim aşa? Să luăm mai întâi în discuţie comunitatea din Qumrân. Influenţa exercitată aici de dualismul iranian sub forma precisă a doctrinei celor doi *mayniu* a fost puternic subliniată de către K. G. Kuhn[23]. Doctrina presupune că oamenii din Qumrân au luat contact cu Magii. Se poate oare preciza în ce condiţii a avut loc acest contact? Ştim că Magii iranieni erau răspândiţi în Orient, în special în Siria, la începutul erei creştine[24]. Or asta ne aminteşte un fapt ce ne conduce în miezul subiectului nostru. Printre diversele menţionări ale pasajului din *Numeri*, XXIV, 17 în manuscrisele sadocite există, aşa cum am mai

[23] *Die Sektenschrift und die iranische Religion*, *Z.K.T.*, 49 (1952), pp. 296–316.

[24] Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés*, I, pp. 217–218; A. D. Nock, *Paul and the Magus*, în Foakes Jackson şi Kirsopp Lake, *The beginnings of christianity*, V, pp. 164–188.

spus, una de o importanță deosebită : cea din *Documentul din Damasc*. Faptul ca atare e deja însemnat și pare să arate interesul special la Damasc față de precizarea din *Numeri,* XXIV, 17.

Contextul în care apare citatul este însă și mai important. Într-adevăr, autorul începe cu un citat din Amos în care tema stelei și tema Damascului sunt explicit apropiate : „Veți duce pe Sikkuth, regele vostru, și pe Kiyyum, idolul vostru, steaua zeilor voștri pe care v-ați făcut-o și vă vor exila dincolo de Damasc“ (IX, 11). Citez după textul ebraic. *Documentul* nu menționează steaua în citat, însă dovada că se gândește la ea este ceea ce se afirmă în continuare : „Steaua este cel ce scrutează Legea, cel ce a venit în țara Damascului, așa cum stă scris : O stea răsare din Iacob“ (*C.D.C.*, VII, 14–18).

Acest lucru ne lasă poate să întrevedem ceva din contactele între sadociți și Magii iranieni. Într-adevăr, e ciudat că manuscrisele de la Qumrân, și anume acelea străvechi : *Midraș la Habacuc* și manuscrisele *Hodayoth,* nu prezintă trăsăturile specifice vreunei influențe iraniene. Dimpotrivă, aceste trăsături apar în tratatul *Cele două Spirite* inserat în *Manualul de disciplină.* Am fi deci tentați să credem că în timpul exilului comunității la Damasc, după anul 63 a. Chr., aceasta a intrat în contact cu doctrinele iraniene. Prin mijlocirea cui? A „stelei“ în care se vede realizată profeția lui Balaam. Anunțată de strămoșul Magilor, această stea s-a arătat Magilor.

Se poate afirma că în momentul întoarcerii din exil și al instalării la Qumrân, o parte dintre sadociți a rămas la Damasc, continuând neîntrerupt legătura cu cei repatriați. Și aici intervine din nou un fapt interesant, datorat lui Lurie, care ne amintește că secta sadocită nu se așezase chiar în Damasc (*C.D.C.*, VIII, 21; XX, 12). Lurie emite ipoteza că secta își avea sălașul la cincisprezece kilometri sud-vest (față de Damasc), într-un târg numit Kokba[25]. Ne punem imediat întrebarea : oare coordonatele acestei localități ar avea vreo legătură cu *Numeri,* XXIV, 17?

Or, există anumite indicii pozitive în acest sens. Une din cele mai curioase figuri ale mediului evreiesc în vremea originilor creștine

[25] A se vedea R. North, *Referat despre „Eretz Israël“*, IV, *V.D.*, 35 (1957), p. 49.

este Dositei, maestrul lui Simon Magul. R. Mcl. Wilson ne-a arătat că trebuie fără îndoială să vedem în el un esenian[26] : Epifaniu, confundând cuvintele sadocit şi saducheu, îl prezintă pe Dositei drept saducheu. Dar acesta practica cu mare strictețe sabatul, ducea o viață ascetică şi îşi aplica sieşi profeția din *Deuteronom,* XVIII, 15, îndrăgită de sadociți ; de asemenea, avea legături cu Ioan Botezătorul. Conform Talmudului, Dositei trăia la Kokba[27] şi, de altfel, el se considera că e Steaua anunțată de *Num.,* XXIV, 17[28].

Toate astea ne conduc spre o nouă remarcă. Dositei este maestrul lui Simon Magul. Acesta s-a despărțit de Esenieni pentru a întemeia o sectă dualistă. Ar fi greu să nu vedem aici o influență iraniană. Chiar numele însuşi de Simon confirmă acest fapt. El este un Mag în sensul strict al cuvântului, adică un discipol, heterodox de altfel, al lui Zoroastru, iar „magia" sa nu-i decât un aspect al unei asemenea calități. Această legătură e confirmată de o remarcă a lui Shoeps care, bazându-se pe mai multe indicii, conchide că Simon e desemnat sub chipul lui Balaam în legenda evreiască[29].

Astfel, Simon ne apare ca un discipol al sadocitului Dositei, convertit de către Magi la dualism. Aşa ajungem să observăm că tema stelei, profeția lui Balaam, are drept centru de dezvoltare acea parte a comunității eseniene rămase la Damasc şi care păstra contactul cu Samaria şi Qumrân. Mai avea legături cu Magii, cei ce i-au influențat teologia. La rândul ei, comunitatea a putut prea bine să încerce să-şi facă adepți printre ei, folosindu-se mai ales de proorocia lui Balaam referitoare la stea. Dar şi Magii au izbutit să facă convertiri în rândurile comunității, aşa cum a fost cazul lui Simon.

Contactele cu Damascul şi Kokba ne vor fi confirmate de studierea temei stelei în creştinismul primitiv. Să reluăm contextele în care am găsit mentionările stelei, urmărind o ordine cronologică. Ştefan, conform *Faptelor,* VII, 42–43, îl citează pe *Amos,* V, 26. Acest citat

[26] *Simon, Dositheus and the D.S.S., Z.R.G.G.,* 9 (1957), pp. 25–29.
[27] North, *loc. cit.,* p. 49.
[28] G.F. Moore, *The covenanters of Damascus,* H.T.R., 4 (1911), p. 362.
[29] *Theologie und Geschichte des Judenchristentums,* Tübingen, 1949, pp. 249–254.

se află și în *Documentul din Damasc*, asociat cu *Numeri*, XXIV, 17. Citatul din *Amos* este atât de deosebit, încât ar fi greu să-l explicăm dacă n-am face o legătură cu *Documentul din Damasc*. Or, Ștefan face parte dintre eleniștii care, așa cum ne-a arătat Cullmann, par a fi esenieni convertiți. Tocmai acești eleniști au fost primii misionari creștini, mai întâi în Samaria, unde l-au întâlnit pe Simon Magul, apoi în Siria. Tot lor trebuie să le atribuim, fără îndoială, întemeierea Bisericii din Damasc. Ei înșiși fiind sadociți convertiți, ar fi normal să-și fi exercitat apostolatul pe lângă sadociții refugiați la Damasc.

Așa s-ar explica mai întâi interesul față de citatul din *Amos*, unde se face aluzie la Damasc și care nu se găsește, în afara *Faptelor*, decât în „C.D.C.". Acest citat este caracteristic nu sadociților în general, ci numai celor din Damasc. Prin contactul cu ei, eleniștii l-au primit și l-au integrat în cuvântarea lui Ștefan, înlocuind Damascul prin Babilon. O altă trăsătură interesantă o constituie existența unei tradiții conform căreia convertirea sfântului Pavel ar fi avut loc la Kokba[30]. Saul ar fi avut acolo un prim contact cu eleniștii, care trebuiau apoi să-l instruiască la Damasc[31]. Vom adăuga și observația următoare : *Epistola Apostolilor* (44 ; *P.O.*, 9, 215) ne arată în predica sfântului Apostol Pavel către păgânii din regiunea Damascului realizarea proorociei lui *Isaia*, VIII, 4.

De altfel, prezența la Kokba a unor sadociți convertiți e atestată de un grup deosebit, cel al ebioniților. Într-adevăr, Epifaniu ne relatează că după catastrofa din anul 70, acest grup s-a constituit la Kokba[32], printre refugiații iudeo-creștini. Or ebioniții sunt convertiți ai esenismului. Dacă acești creștini de origine sadocită se refugiaseră la Kokba, înseamnă că știau că vor găsi acolo sadociți convertiți. Avem aici o indicație suplimentară pentru existența la

[30] Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, ed. a IV-a, II, 636.

[31] S. Lösch, *Deitas Jesu und Antike Apotheose*, Rottenburg, 1933, pp. 70–72. Putem, de asemenea, să ne întrebăm dacă șederea în Arabia (*Gal.*, I, 17) nu înseamnă Kokba. Regiunea Damascului era considerată pe atunci ca făcând parte din Arabia (a se vedea R. North, *P.E.O.*, 87 (1955), pp. 34–38).

[32] *Panarion*, XXX, 2, 8 ; 1. A se vedea Harnack, loc. cit., pp. 634–636. A se vedea, de asemenea, Eusebiu, *Onom. ad. loc.* (*G.C.S*, p. 172).

sud de Damasc a unei colonii de creştini veniţi din esenism, colonie la care se face referire în predica eleniştilor, şi care probabil a sporit mult după 70, primindu-i pe iudeo-creştinii din Palestina[33].

Una din cele mai vechi mărturii ale citatului creştin din *Numeri*, XXIV, 17, este aceea aparţinând *Testamentelor celor XII Patriarhi*. Or, această lucrare are în mod sigur legătură cu sadociţii convertiţi emigraţi în Siria. Lucrarea e caracteristică pentru literatura pe care o aşteptăm de la comunitatea iudeo-creştină din Kokba. Şi suntem îndreptăţiţi să căutăm acolo importanţa dobândită de profeţia stelei în lucrare. Şi tot în Siria ne conduce şi Ignaţiu al Antiohiei. Dar la el tema stelei e mai elaborată. Nu mai suntem în mod strict la nivelul sadocismului creştin, însă pasajul extraordinar al stelei provine la Ignaţiu de la acesta.

Astfel, toate textele arhaice în care întâlnim aluzii la *Numeri*, XXIV, 17 par a fi în legătură cu Siria şi mai ales cu regiunea Damascului. Textele apar la creştini, cum am văzut la sadociţi, în legătură cu conflictul cu Magii, al cărui loc este regiunea Damascului. Am constatat acest fapt la Simon. Vom remarca mai întâi importanţa pe care o are pentru ebioniţi confruntarea cu Simon. Îi sunt consacrate scrierile pseudo-clementine. Or, întâlnirea dintre ebioniţi şi gnosticii simonieni n-a putut avea loc decât la Kokba, care este în acelaşi timp limita extremă la nord a sălaşului lor, dar şi un centru de influenţă simoniană.

Mai mult chiar. Câteva pasaje din *Noul Testament*, în care e vorba despre stea, sunt legate de controversa cu Magii. Am vorbit despre *Apocalipsă*. Însă cu câteva versete mai înainte de menţionarea stelei (II, 28) e vorba de secta nicolaiţilor, sectă pusă în mod expres în legătură cu Balaam (II, 14–16). Nicolaiţii sunt elenişti[34] din Siria influenţaţi de dualismul Magilor. Aluzia la profeţia lui Balaam consti-

[33] Epifaniu menţionează, de asemenea, printre refugiaţii din Kokba nazarineni (XXIX 7, 7), care sunt iudeo-creştini ortodocşi din grupul lui Iacob, şi arhontici (XL, I, 5), care sunt iudeo-creştini gnostici. E chiar posibil, după Iulian Africanul (Eusebiu, *Hist. Eccl.*, 1, 7, 14) să se fi aflat printre ei rude ale lui Cristos. A se vedea în această chestiune H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Juden-Christentums*, pp. 273–277.

[34] Epifaniu (*Pan.*, XXV, 1) îl leagă pe Nicolae de Ştefan.

tuie un răspuns direct la propaganda Magilor. Şi cum *Apocalipsa* prezintă multe puncte de contact cu *Documentul din Damasc*, credem că ea se află într-o oarecare relaţie cu sadocismul creştin din Damasc.

E remarcabil că acelaşi context îl găsim pentru celălalt text al *Noului Testament*, unde se vorbeşte despre „steaua cea de dimineaţă", în *II Petru*. *Epistola* e îndreptată contra „celor care părăsind calea cea dreaptă, au rătăcit şi au apucat calea lui Balaam, fiul lui Bosor" (II, 15). Descrierea ce urmează e înrudită cu aceea din *Apocalipsă* despre nicolaiţi. Prin urmare şi aici încă e vorba despre iudeo-creştinii ce au părăsit drumul drept sub influenţa Magilor iranieni, adică a primilor gnostici, cei ce se situează în domeniul siriac şi nu elenistic[35]. Lor le raportează autorul profeţia lui Balaam şi împlinirea sa în Cristos (I, 16–19). Se cunosc, de altfel, legăturile literaturii petriniene cu Siria : de acolo provin *Evanghelia lui Petru* şi *Apocalipsa lui Petru*.

Astfel aluziile la stea, pe care le găsim în *Noul Testament* şi literatura iudeo-creştină arhaică, au o puternică legătură cu lupta împotriva influenţei Magilor, luptă dusă de misionarii creştini veniţi din esenism în Siria, mai ales la Damasc. Această observaţie e cu atât mai adevărată când e vorba de oraşul Edesa şi de Mesopotamia[36]. Se va remarca, pe de altă parte, că în Siria nordică, la Ignaţiu, menţionarea stelei este, de asemenea, asociată luptei contra Magilor. Aceeaşi idee o regăsim la Teodot, al cărui gnosticism e de sorginte siriană. De altfel, lupta împotriva astrologiei ne duce în Siria şi la influenţa Magilor babilonieni. Acolo vor scrie texte pentru a-i combate Sirianul Taţian şi Sirianul Bardesanes.

Rămâne totuşi un ultim text care este Matei, II, 2. Menţionarea stelei are vreo legătură cu Damascul? În primul rând vom observa că *Evanghelia după Matei* a fost scrisă în Siria, unde se afla nucleul principal al comunităţii iudeo-creştine. Aşa că putem înţelege, pornind de aici, importanţa acordată episodului stelei. Misiunea creştină din Siria se adresa unui mediu în care Magii îşi exercitau influenţa lor. Pericopa stelei apare la tipul însuşi al unei kerigme adresată

---

[35] A se vedea B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala, 1951, pp. 362–363.
[36] L. Goppelt, *Christentum und Judentum*, Gütersloh, 1954, p. 202.

acestui mediu. Se face apel la profeţia magului Balaam, aşa cum, la Atena, Sfântul Apostol Pavel va face apel la Aratos, iar în Asia creştinii vor cita mărturia Sibilelor. Am reţinut aici trăsătura istorică a apariţiei stelei, pentru că această trăsătură apărea ca realizarea profeţiei lui Balaam şi constituia deci un argument deosebit de potrivit.

Totul corespunde situaţiei din Damasc ; o ultimă probă în acest sens ne-o dă un text în care Iustin stabileşte o legătură între Magi şi Damasc. Important pentru noi e faptul că Iustin se referă la un grup arhaic din *Testimonia*. Originea textelor din *Testimonia,* dată fiind aluzia la Damasc, trebuie căutată firesc în comunitatea primitivă din Damasc sau Kokba. Chestiunea nu e de a şti dacă Magii Evangheliei veneau din Damasc. *Matei,* II, 1 vorbeşte doar de Răsărit. Iustin afirmă că veneau din Arabia (*Dial.*, LXXVIII, 2). Dar el precizează că „Damascul face parte din teritoriul arab" (LXXVIII, 10). Clement din Alexandria vorbeşte de Persia (*Protrept.*, V, 4). După Origene ei vin din Babilon, care este într-adevăr locul lor tradiţional. Distanţa fiind totuşi mare, e imposibil de susţinut ipoteza lui Origene. Rămâne Damascul ca locul cel mai sigur.

Însă, repetăm, această concluzie nu are o prea mare importanţă. Faptul principal e că, într-o epocă arhaică, episodul Magilor a fost legat de Damasc. În mediul Damascului, în care conflictul cu Magii era puternic, iar misiunea pe lângă ei dificilă, s-a dezvoltat tema stelei, atât prin folosirea proorociei lui Balaam despre stea, cât şi prin interesul acordat episodului stelei apărute Magilor. Şi tocmai în mediul misionarilor creştini ai Damascului, la nivelul primei Kerigme, au fost asociate cele două teme.

Istoria temei stelei cu al său *Sitz im Leben* aduce astfel câteva date interesante despre un fragment al istoriei creştinismului primitiv. Ea ne arată că sadociţii exilaţi au luat contact la Damasc cu dualismul iranian, că tot acolo această influenţă i-a antrenat pe unii spre dualismul radical specific gnosticismului : iniţial acesta este o formă de iudaism influenţată de Iran[37]. De altfel, la Damasc sadociţii convertiţi şi-au săvârşit apostolatul pe lângă Magi. Şi tot acolo s-au ciocnit pentru prima dată cu gnosticii evrei, trebuind să se apere de influenţa lor.

[37] A se vedea G. Quispel, *Christliche Gnosis und Jüdische Heterodoxie, E.T.*, 14 (1954), pp. I–II.

VIII

CEI DOISPREZECE APOSTOLI ȘI ZODIACUL

În *Predicile asupra Psalmilor* scrise de Asterios Sofistul, recent editate de Marcel Richard, întâlnim un pasaj ciudat despre trădarea lui Iuda. Este vorba despre comentariul *Psalmului* II, 2 : „Cel drept a greșit. A scurtat orologiul (*ὡρολόγιον*) Apostolilor. Din ziua de douăsprezece ore (*δωδεκάωρον*) a discipolilor a făcut o zi de unsprezece ore. A arătat anul (*ἐνίαυτον*) Domnului lipsit de o lună. Și de aceea este al unsprezecelea Psalmul în care se cuprinde plângerea celor Unsprezece referitor la a Douăsprezecea“ (*Hom. Psalm.*, XX, 14, p. 157). Și mai departe, referitor la părăsirea lui Cristos de către Apostoli : „Împreună cu cele trei ore, celelalte ore ale Apostolilor au fugit de zi. Orele zilei au devenit orele nopții în timpul Patimilor, când ziua însăși ce poartă în ea chipul Apostolilor s-a schimbat“ (15–16, p. 158).

Ne aflăm aici în prezența unei alegorii în care cei doisprezece Apostoli sunt comparați fie cu cele douăsprezece ore ale zilei, fie cu cele douăsprezece luni al anului[1]. Dar aceasta nu e deloc o invenție a lui Asterios, ci se regăsește și la alți autori din secolul al IV-lea. De exemplu la Sfântul Ambrozie : „Dacă întreaga durată a lumii e ca o singură zi, cu siguranță lumea își numără orele prin secole : altfel spus, secolele îi sunt ore. Or există douăsprezece ore

[1] Despre *Dôdekaôros*, care reprezenta atât ciclul celor douăsprezece ore cât și ciclul celor douăsprezece luni, a se vedea F. Boll, *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig, 1918, p. 75. Dacă adăugăm faptul că în vechime cadranul solar (*ὡρολόγιον*) era împodobit nu numai cu semnele zodiacului, dar și cu capetele celor douăsprezece divinități ale Olimpului (Boll, *loc. cit.* A se vedea în Muzeul Luvru exemplarul găsit la Gabies), e incontestabil că Asterios se referă explicit la toate acestea, substituind pe cei doisprezece Apostoli celor doisprezece zei. A se vedea și F. Cumont, art. *Zodiaque*, *D.A.C.L.*, V, col. 1046–1062.

într-o zi. Deci, în sens mistic, ziua este Cristos[a]. El îi are pe cei doisprezece Apostoli, care au strălucit cu lumină cerească și în care harul își are etapele sale distincte" (*Exp. Luc.*, VII, 222 ; *S.C.*, p. 92). Fapt curios în acest text : tema Apostolilor, parcă simbolizați de cele douăsprezece ore, e pusă în relație cu aceea a lui Cristos, considerat a fi ziua. Or simbolul acesta din urmă este arhaic, având obârșia în iudeo-creștinism[2]. Va trebui să cercetăm dacă putem constata același lucru în cazul simbolului celor douăsprezece ore.

Același simbolism îl regăsim și la Sfântul Augustin : „Ei n-au putut pătrunde înțelesul adânc al zilei ale cărei douăsprezece ore strălucitoare sunt Apostolii"[3]. Dar simbolismul exista înainte la Zenon din Verona, care-i compară pe cei doisprezece Apostoli cu cele douăsprezece raze ale soarelui, adică cu cele douăsprezece luni (*Tract.*, II, 9, 2). Alt pasaj e încă și mai explicit : „Cristos e ziua cu adevărat veșnică și fără de sfârșit, care are în slujba sa cele douăsprezece ore în Apostoli, cele douăsprezece luni în profeți" (*Tract.*, II, 45). Franz-Joseph Dölger, studiind aceste texte scrise de Zenon, amintește de reprezentările greco-romane ale soarelui cu cele douăsprezece raze simbolizând cele douăsprezece luni[4].

În secolul al III-lea același simbolism apare atât în mediul grecesc, cât și în mediul latin. Metodiu din Olimp scrie că „ansamblul Apostolilor, corespunzând orelor zilei, se numește ziua spirituală, Biserica" (*De Sanguisuga,* IX, 3 ; *G.C.S.*, 487). Singura diferență constă în faptul că aici ziua simbolizează Biserica și nu pe Cristos. Origene face și el aluzie la acest simbolism : „Se poate arăta că lumile noi sunt desăvârșite prin Cristos, soare al dreptății, și prin Apostolii săi" (*Com. Rom.*, V, 1). În mediu latin, lucrarea *De Pas-chae computus,* atribuită Sfântului Ciprian, dezvoltă comparația ; astfel, cele douăsprezece ore și cele douăsprezece luni simbolizează

[a] *Nota traducătorului :* În limba franceză substantivul „jour" („zi") este de gen masculin, ceea ce corespunde perfect genului numelui propriu Cristos.

[2] Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 22–226.

[3] *Exp. Psalm.*, 55, 5 ; *P.L. 36*, 650 A. A se vedea și *Tract. John.*, 49, 6 ; *P.L.* 35, 1750.

[4] *Das Sonnengleichnis in einer Weinachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona, A.C.*, VI, pp. 1–50.

pe cei doisprezece Apostoli ; cele patru diviziuni ale zilei şi cele patru anotimpuri ale anului simbolizează cele patru evanghelii (19, *C.S.E.L.*, 23–26). Reprezentarea celor patru anotimpuri înconjurând soarele era, de asemenea, familiară artei elenistice, aşa cum ne aminteşte Dölger (*op. cit.*, p. 54 şi urm.).

Coborând şi mai mult în trecut, întâlnim din nou acelaşi simbolism la un autor puternic influenţat de iudeo-creştinism. Hipolit scria : „El (Mântuitorul), Soare, o dată ce s-a înălţat din sânul pământului, ne-a arătat pe cei doisprezece Apostoli ca douăsprezece ore ; căci prin ele se va vădi Ziua, aşa cum spune proorocul : «Este ziua pe care Domnul a făcut-o»" (*Ps.*, CXVII, 24). Afirmaţia sa : „În cursul lunilor care trec adunându-se" (*Deut.*, XXXIII, 14), are următorul înţeles : o dată ce sunt toţi împreună, cei doisprezece Apostoli, ca douăsprezece luni, au vestit Anul perfect, adică pe Cristos. Şi proorocul spune : „Vă dau de ştire un an de milostivire al Domnului" (*Isaia*, LXI, 2). Deoarece Ziua, Soarele, Anul erau Cristos, trebuie ca Apostolii să fie numiţi Ore şi Luni" (*Ben., Moise ; P.O.* 27, 171).

Nici n-ar putea să fie acest text mai explicit. El reuneşte îndoita simbolistică a celor douăsprezece ore şi a celor douăsprezece luni, îi desemnează în mod explicit pe Apostoli ca ore şi luni şi pune în relaţie această simbolistică cu desemnarea lui Cristos ca zi sau an. Textele citate sunt mai ales *Psalmul* CXVII, 24, pentru simbolistica zilei şi *Isaia*, LXI, 2, pentru aceea a anului. Sfântul Ambrozie se referea la *Facerea*, II, 4 : „din ziua când Domnul Dumnezeu a făcut cerul şi pământul". Or, toate textele acestea fac parte în mod tradiţional din simbolistica lui Cristos ca zi. Apropierea dintre cele două teme la Hipolit şi Ambrozie ne sugerează că cel de-al doilea a fost influenţat de primul. Dar să nu ne grăbim s-o afirmăm.

Alt grup de texte ne va prezenta tema celor douăsprezece luni. Sunt scrierile pseudo-clementine, a căror origine iudeo-creştină este cunoscută. Aceste scrieri ţin de stratul cel mai vechi al unei polemici îndreptate contra lui Ioan Botezătorul : „Aşa cum Domnul a avut doisprezece Apostoli, corespunzător cu numărul de douăsprezece luni ale soarelui, tot aşa Ioan a avut treizeci de discipoli principali, corespunzător ciclului mensual al lunii. Printre aceştia se afla – şi nu întâmplător – o femeie, Elena. De ce nu întâmplător? Deoarece

femeia, nefiind decât jumătate dintr-un bărbat, numărul treizeci rămâne incomplet, tot aşa cum mişcarea de revoluţie a Lunii lasă incomplet cursul lunii" (*Hom.*, II, 23)[5]. Acest pasaj straniu tinde să-l arate pe Ioan Botezătorul drept strămoşul gnosticismului lui Simon. Dar nu acest aspect ne va reţine atenţia aici.

Textele *Recunoaşterilor clementine* reiau aceleaşi teme. Cei treizeci de discipoli sunt din nou asemuiţi cu zilele lunii : „După moartea lui Ioan Botezătorul, Dositei a întemeiat o sectă cu alţi treizeci discipoli (ai lui Ioan) şi cu o femeie având numele Luna – din acest motiv, cei treizeci par a reprezenta cursul lunii" (*Rec.*, II, 8). Dar apare şi tema celor doisprezece Apostoli : „Există un singur profet adevărat, al cărui cuvânt îl anunţăm noi, cei doisprezece Apostoli. El reprezintă anul (*Isaia,* LXI, 2) ale cărui douăsprezece luni suntem noi, Apostolii" (*Rec.*, IV, 37). Apropierea de Hipolit e izbitoare, cu aceeaşi trimitere la *Isaia,* LXI, 2.

Ultimele texte ne pun în prezenţa unui sincretism iudeo-creştin, în care se întâlnesc simbolismul astral şi faptul evanghelic, sincretism ce pare să fie mediul comun al gnozei simoniene pe de o parte şi al ebionismului de cealaltă parte. Nu ne vom mai mira de acum înainte dacă vom regăsi aceste teme simbolice în gnosticism, dar transpuse într-o viziune proprie, adică : cele douăsprezece luni pe de o parte, cei doisprezece Apostoli de cealaltă parte devin simbolurile Dodecadei Eonilor, aşa cum se observă mai ales la Marcu Magul. Pe de o parte „luna care străbate cerul în treizeci de zile închipuie numărul celor treizeci de eoni. Iar soarele parcurgând şi desăvârşindu-şi, timp de douăsprezece luni, ciclul, scoate la iveală prin cele douăsprezece luni Dodecada (eonilor)" (*Adv. haer.*, I, 17, 1). La fel stau lucrurile pentru cele douăsprezece ore ale zilei *(ibid.)*. Iar cei doisprezece Apostoli întruchipează şi pe cei doisprezece eoni (I, 18, 4. A se vedea şi I, 3, 2).

Apar însă anumite trăsături mai precise: „Patimile la care a fost supus cel de-al doisprezecelea eon sunt cuprinse în apostazia lui Iuda, care este cel de-al doisprezecelea Apostol; ele s-au petrecut

---

[5] R. M. Grant observă cu îndreptăţire că avem aici o aluzie la decalajul dintre ciclul lunar real şi cele treizeci de zile (*Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 53).

într-a douăsprezecea lună. Apostolii susţin, într-adevăr, că după botezul său Cristos a predicat timp de un an" (I, 3, 3. A se vedea şi II, 20, 1–5). Se regăseşte aici relaţia cu Iuda, care apărea la Asterios. Tot aici întâlnim şi vechea interpretare pentru *Isaia*, LXI, 2 (II, 22, 1) despre „anul de milostivire", pasaj conţinând precizarea faptului că învăţătura lui Cristos a durat doar un an. Dar asta e o intrepretare literală, ce se găseşte şi la Clement Alexandrinul (*Strom.*, I, 21, 145)[6]. Irineu, dimpotrivă, vede în acest an timpul Bisericii (II, 22, 2) plin de predici. Elementele simbolice sunt aceleaşi, însă interpretările sunt divergente.

De altfel, vom întâlni la gnostici paralelisme şi mai bine conturate între ebioniţi şi catolici în chestiunea care ne interesează. Clement Alexandrinul, relatându-ne învăţătura lui Teodot, scrie : „Pentru el, Apostolii au fost înlocuiţi cu cele douăsprezece semne ale zodiacului : căci, aşa cum naşterea e reglementată de acesta, tot aşa renaşterea (regenerarea) este diriguită de Apostoli" (*Excerpt.*, 25, 2). Părintele Sagnard trimite pe bună dreptate în notă – cu o eroare de referinţă : 23 pentru II, 23 – la *Omiliile clementine.* Iar noi ne găsim aici chiar în acelaşi context. Faptul că Apostolii iau locul acelor *Cosmocratores,* că libertatea evanghelică înlocuieşte captivitatea prescrisă de destin, toate acestea sunt minunat exprimate aici, oricare ar fi substratul autorului. Şi pe alocuri sunt meţionate explicit şi cele douăsprezece semne ale zodiacului[7].

Aceste speculaţii se regăsesc în tratatele gnostice ulterioare, de exemplu în *Pistis Sophia* ele sunt numeroase. Cei doisprezece eoni constituie ziua ; ora amiezii este Adamas, cel de-al doisprezecelea eon (67 ; Schmidt, 107). Aici este şi o aluzie la *Psalmul* 90, 6. Demnă de remarcat e opoziţia între cele douăsprezece regiuni ale eonilor şi a treisprezecea, care le este superioară (50 ; Schmidt, 69).

---

[6] A se vedea şi *Strom.*, V, 6, 37, 4. În acest pasaj e vorba de sensul simbolic al celor trei sute şaizeci de clopoţei agăţaţi de haina marelui preot. S-ar putea obiecta, aşa cum o făcea Irineu referindu-se la gnostici, că anul are în realitate trei sute şaizeci şi patru de zile (*Adv. haer.*, II, 24, 5). Dar nu e vorba de o imprecizie, aşa cum spune R. -M. Grant (*Gnosticism and Early Christianity*, p. 64). Numărul se referă în realitate la împărţirea în treizeci de grade ale celor douăsprezece semne ale zodiacului : ajungem deci înapoi la acesta.

[7] A se vedea şi *Adv. haer.*, 1, 17, I, unde ele întruchipează pe eoni.

Într-adevăr, n-am întâlnit până acum acest tip de opoziție. Îl regăsim la Sfântul Efrem, într-o perspectivă ortodoxă : Apostolii sunt cele douăsprezece zile, Cristos e a treisprezecea (*Hymn. Epiphan.*, I, II). Acest tip de opoziție apare ca unul pur mental. Asta ne arată deja că simbolismul pe care-l studiem nu e specific domeniului grecoroman.

Dar și alt pasaj din *Pistis Sophia* merită atenția noastră : e vorba despre un comentariu la *Luca,* XXII, 28–30 : „...să ședeți pe tronuri judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel.“ Autorul nostru vede în acest fragment instaurarea celor doisprezece mântuitori în regiunile cerești ale fiecăruia și rolul celor doisprezece Apostoli în această instaurare (*ἀποκατάστασις*) (50 ; Schmidt, 68). Or, găsim o exegeză foarte asemănătoare la Origene (*Com. Mt.*, XV, 24), inspirată din *Facerea,* XLIX, 27 și din *Luca,* XXII, 30. Cele douăsprezece seminții întruchipează popoarele cerești, părinții celor douăsprezece seminții sunt doisprezece aștri ; popoarele cerești vor fi judecate de cei doisprezece Apostoli. Cele două exegeze sunt paralele, doar că Origene e și mai precis decât *Pistis Sophia,* asimilând pe cei doisprezece patriarhi celor doisprezece aștri care guvernează cele douăsprezece regiuni cerești : evident, o aluzie la zodiac.

O altă operă gnostică tardivă, publicată de Carl Schmidt, ne dă și ea un punct de reper interesant : Monogenul e prezentat ținând în mâna sa dreaptă cele douăsprezece paternități, cu chipul celor doisprezece Apostoli, și în mâna stângă cele treizeci de puteri (*δυνάμεις*). Toate aceste puteri înconjoară pe Monogen ca o cunună, după cuvântul psalmistului David : „Voi binecuvânta cununa anului bunătății tale“ (*Ps.*, LXVI, 12). Într-adevăr, înmulțirea numărului celor doisprezece Apostoli cu numărul celor Treizeci de Puteri corespunde cu cele douăsprezece luni de treizeci de zile ce constituie anul. E limpede că și aici avem subiacent speculației autorului un paralelism al celor doisprezece Apostoli și al celor douăsprezece luni, corespunzând unui simbolism al Monogenului ca an perfect. Citatul din *Psalmul* LXVI, 12 este deosebit de interesant, deoarece a făcut parte cu siguranță din dosarul Cuvântului ca an perfect.

Confirmarea acestei observații o găsim într-un grup de texte unde întâlnim epitetul *ἐνιαύσιος* „în vârstă de un an“ aplicat de

Ieşirea, XII, 5 mielului pascal. Grigore de Nazianz comentează epitetul astfel : „Este numit de un an ca soare al dreptăţii, ca venit de Sus, ca circumscris în fiinţa sa vizibilă, întorcându-se la sine însuşi ca o binecuvântată cunună de bunătate (*Ps.,* LXIV, 12) şi în toate asemănător sieşi" (*Or.,* 45, 13; *P.G. 36,* 641 A–B). Dar anumiţi autori latini pun acest epitet în relaţie cu durata unui an din misiunea lui Cristos. Citim la Grigore din Elvira : „Este numit *anniculus,* pentru că de la botezul său de către Ioan în Iordan vremea învăţăturii lui s-a săvârşit, iar Cristos a pătimit după cum a fost în profeţia lui David : Vei binecuvânta cununa anului cu bunătatea ta (*Ps.,* LXVI, 12)" (*Tract.,* 9; Batiffol, p. 100).

Tema e dezvoltată şi mai mult de Gaudenţiu din Brescia : „El este *anniculus,* pentru că, după botezul primit pentru noi în Iordan şi până în ziua Patimilor, s-a săvârşit un an (...) Avem aici anul de milostivire al Domnului (*Isaia,* LXI, 2), despre care Isus, citind în sinagogă, mărturiseşte că a fost scris despre persoana sa în Cartea lui Isaia (*Luca,* IV, 19, 21). Avem aici faptul care l-a făcut pe profet să tresalte de bucurie în psalm : Vei binecuvânta cununa anului cu bunătatea ta (*Ps.,* LXIV, 12) : ea (cununa) este cercul victorios binecuvântat de lucrările pline de bunătate ale lui Cristos" (*Serm.,* 3 ; *P.L. 20,* 865 B–866 B). Avem aici o tradiţie occidentală privind durata de un an a vieţii lui Cristos, tradiţie pe care o găsim la Tertullian şi care va persista până la Sfântul Augustin. Ea e paralelă cu aceea pe care o găsim în Alexandria la Clement şi la gnostici. Dar interesul pasajului constă în aceea că el este primul ce grupează *Psalmul* LXIV, 12 şi *Isaia,* LXI, 2, texte cu adevărat majore pentru tema lui Cristos ca an (= ca durată a unui an).

Să revenim la punctul de plecare al scurtei noastre cercetări, pentru a trage o concluzie. Întâlnim în acelaşi timp în scrierile pseudo-clementine, la gnosticul Teodot şi la Hipolit din Roma, un simbolism al celor doisprezece Apostoli exprimat prin cele douăsprezece ore, cele douăsprezece luni, cele douăsprezece semne ale zodiacului. Nu avem motive să credem că aceşti autori depind unul de altul, dar toţi par a ne îndrepta spre un mediu iudeo-creştin. Am putea oare să explicăm geneza respectivului simbolism plecând de la acest mediu? Am putea astfel să considerăm că e vorba de un simbolism cu totul primitiv, care ar fi persistat apoi în scrierile unor autori creştini.

Se pare că aşa stau lucrurile. Într-adevăr, simbolismul nostru se sprijină pe date evreieşti ce caracterizează mediul în care a apărut creştinismul. Vom nota mai întâi că semnele zodiacului erau reprezentări familiare iudaismului elenistic. Dar se pare că tot aşa stau lucrurile şi cu iudaismul palestinian. Goodenough constată că figurile zodiacului erau reprezentate în sinagogile palestiniene încă din secolul I înaintea erei noastre[8].

Mai târziu, în sinagoga din Beth Alpha ele sunt însoţite de numele lor evreieşti. Epifaniu ne spune că „Fariseii traduseseră în ebraică numele celor douăsprezece semne"[9]. Şi Josephus Flavius, descriind vălul Templului, explică : tot cerul e reprezentat pe văl, în afară de semnele zodiacului, ceea ce dovedeşte că acest lucru ar fi fost normal[10].

De acum înainte suntem ispitiţi să stabilim o relaţie între această simbolistică a celor douăsprezece semne zodiacale şi a celor doisprezece patriarhi evrei. În fapt, la Filon, adică tot în epoca lui Cristos, vedem pentru anumite folosiri ale cifrei doisprezece, când o referinţă cosmică la cele douăsprezece semne ale zodiacului[11], când o referinţă istorică la cei doisprezece patriarhi[12]. Cele două simbolistici ar trebui să fie convergente. Şi tocmai acest fapt îl constatăm şi noi. Pentru Filon, cele două geme de smarald, aşezate pe umerii marelui preot, purtând fiecare numele a şase patriarhi, sunt simbolul semnelor zodiacului (*Quaest. Ex.*, II, 109). Mai mult chiar, expunând simbolismul celor douăsprezece pietre aflate pe placa de metal purtată de marele preot pe piept, Filon stabileşte un paralelism între patriarhi şi semnele zodiacale.

Să cităm acest text : „Cele douăsprezece geme sunt figurile celor douăsprezece animale ale zodiacului"[13]. Este simbolul celor doisprezece Patriarhi, deoarece numele acestora e gravat pe ele, dorindu-se

[8] Goodenough, *Jewish Symbols*, I, pp. 203, 217, 219, 248–251, 225 ; VIII, pp. 167–171.

[9] *Panarion*, XV, I, 2 ; *G.C.S.*, pp. 211–212.

[10] A se vedea A. Pelletier, *La tradition symbolique du voile déchiré*, *R.S.R.* 46 (1958), p. 171.

[11] *Vit. Mos.*, II, 123–124.

[12] *Her.*, 176–177.

[13] Ne vom aminti că zodiacul poate fi reprezentat fie de douăsprezece semne, fie de douăsprezece animale (Boll, *op. cit.*, p. 69).

a se face din ei stele şi a se da fiecăruia constelaţia sa (ζώδιον). Mai mult, fiecare patriarh devine el însuşi o constelaţie, ca o imagine cerească, în aşa fel încât cârmuitorii popoarelor şi patriarhii nu mai merg pe pământ, ca nişte muritori, ci, deveniţi plante celeste, se vor deplasa pe cer, fiind sădite acolo" (*Quaest. Ex.*, II, 114). Şi Filon continuă arătând în ei existenţa unor idei permanente, a căror pecete poate marca nenumărate exemplare, după imaginea lor.

Acest text extraordinar prezintă o doctrină specific filoniană referitoare la imortalitatea stelară a patriarhilor[14], fapt care aminteşte ceea ce Taţian reproşa păgânilor când transpuneau pe cer animalele pe care le adorau[15]. Dar, în acelaşi timp, Filon apare aici ca martor al unui simbolism ce nu-i este propriu. Analogia între patriarhi şi animalele zodiacului se putea întemeia pe celebra profeţie din *Facerea,* XLIX, 9, 14, 17, 21, 27, în care Iuda era comparat cu un leu, Isahar cu asinul, Dan cu şarpele, Neftali cu o cerboaică, Beniamin cu lupul[16]. Într-adevăr, în *Cartea Jubileelor* (XXV, 6) cei doisprezece patriarhi sunt asimilaţi celor douăsprezece luni. Hartvig Thyen a notat relaţiile dintre omiletica evreiască contemporană cu Cristos şi arta sinagogilor, menţionând zodiacul[17]. Pe de altă parte, tradiţia rabinică a păstrat acest simbolism[18], care nu e nicidecum împrumutat de la Filon. Se pare că el nu se referă numai la cele douăsprezece luni, ci şi la cele douăsprezece ore : „Se vor naşte doisprezece prinţi. Seminţiile vor fi hotărâte de ordinea lumii : ziua are douăsprezece ore, anul are douăsprezece luni, zodiacul are douăsprezece semne. De aceea s-a spus : Toate acestea sunt seminţiile lui Israel"[19].

[14] A se vedea totuşi *Sap.*, III, 17, conform interpretării d-lui Dupont-Sommer.
[15] *Disc.*, 9.
[16] Goodenough, *op. cit.*, VIII, pp. 196–197, cu referinţele de rigoare.
[17] *Der Stil der Jüdish-Hellenistischen Homilie,* Göttingen, 1955, p. 33.
[18] R. Eisler, *Orphish-Dionysische Mysterien-gedanke in der christlichen Antike,* Leipzig, 1925, p. 39 ; Goodenough, *op. cit.*, VIII, pp. 197–199.
[19] Tanchuma, *Wajchi,* 16, citat de D. Feuchtwang, „Der Trierkreis in der Tradition und im Synagogenritus", *M.G.W.I.*, 59 (1915), p. 243. A se vedea şi fraza pe care Roman Melodul o pune în gura lui Iacob : „Pentru mine a răsărit azi o zi, ce are douăsprezece ore, care sunt copiii mei" („Chant du chaste Joseph", vv. 808–810, citat de Eisler, *op. cit.*, p. 39). În *Cartea lui Semîn* în siriacă acest simbolism e atribuit lui Asaf (Millar Burrows, *Nouvelles lumières sur les manuscrits de la Mer Morte,* p. 256).

De acum înainte era foarte ușor să se transpună simbolismul zodiacal al celor doisprezece Patriarhi celor doisprezece Apostoli. Avem șansa de a fi în posesia unui text unde surprindem clar această transpunere. E un pasaj din Clement Alexandrinul, pe care nu l-am pomenit încă și care se referă la simbolismul veșmântului marelui preot. Aici Clement depinde de Filon : „Cele douăsprezece pietre dispuse în rânduri de câte patru pe piept descriu ciclul zodiacului cu cele patru schimbări de anotimpuri. Aici mai putem vedea... și pe profeții care desemnează pe cei drepți din fiecare grup. Spunând într-adevăr că Apostolii sunt și profeți și drepți, nu ne-am înșela“ (*Strom.*, V, 6, 38, 4–5). Trecerea de la Patriarhi la Apostoli este surprinsă pe viu.

Așa ne apare istoria simbolismului nostru. La început semnele zodiacului sunt folosite ca motiv decorativ în arta iudeo-elenistică, ceea ce determină pe rabini să-l comenteze simbolic, văzând în acele semne imaginea celor doisprezece patriarhi. La Filon acest simbolism merge până la o anumită mistică de factură cosmică. Iudeo-creștinii îl vor relua, aplicându-l celor doisprezece Apostoli. Simbolismul despre care vorbim va fi asociat lui Cristos considerat ca zi și ca an (= durată a unui an) și-l vom întâlni atât la membrii Bisericii în general, cât și la ebioniții gnostici. Se vor resimți și influențe. Astfel, se pare că Asterios depinde de anumite date împrumutate de la gnostici[20]. Alături de simbolica celor doisprezece Apostoli, vor apărea și altele, ca de exemplu aplicarea, destul de ciudată, făcută de Zenon din Verona, zodiacului la cei nou botezați[21].

---

[20] Despre dezvoltările temei în Evul Mediu și Renaștere, a se vedea F. Piper, *Mythologie der christlichen Kunst*, II, pp. 276–310.

[21] *P.L.* 9, 494–495. Alteori, Victorin de Petau crede că în ziua întâi au fost creați doisprezece îngeri pentru a cârmui orele zilei și alți doisprezece pentru orele nopții. Sunt cei douăzeci și patru de bătrâni ai Apocalipsei (*Fabr. Mund.*, Routh, III, 455 și 461).

IX

SEMNUL TAU

Semnul crucii făcut pe frunte este unul din cele mai vechi rituri ale Bisericii creştine. Sfântul Vasile îl menționează, alături de rugăciunea pe care o facem stând cu fața spre Răsărit, printre tradițiile nescrise ce ne vin de la Apostoli. Vom arăta adevărul acestui fapt şi vom demonstra că semnul crucii se leagă de comunitatea iudeo-creştină primitivă. S-au căutat apoi analogii în lumea greco-romană. Dar acestea sunt caracteristici secundare. Vom face mai întâi un bilanț al folosirilor liturgice vechi ale crucii, apoi îi vom cerceta originile, în sfârşit, îi vom studia semnificațiile.

Semnul crucii apare mai întâi în riturile referitoare la botez[1]. Este cea mai veche folosire a sa, cea la care se referă şi Sfântul Vasile. E asociat cu botezul însuşi, pe care îl precedă sau căruia îi urmează. Îl găsim într-o epocă veche în biserica siriană, care păstrează uzanțe arhaice. Numai aşa putem explica faptul că deseori semnul reprezintă botezul însuşi, la autorii din vechime. Astfel, inscripția din Abercios, de la sfârşitul secolului al doilea, vorbeşte despre poporul „care poartă pecetea minunată". Cuvântul pecete, *sphragis*, desemnează semnul crucii înscris pe frunte.

Mai târziu, când s-au dezvoltat riturile botezului, *sphragis* a fost primul rit impus catehumenilor şi expresia primei consfințiri întru Cristos. Quodvultdeus, episcop african din secolul al IV-lea, scrie : „Nu v-ați născut încă, din nou, prin botez, ci prin semnul crucii ați fost zămisliți în sânul Bisericii" (*Despre Simbolul apostolic*, I, 1). Sfântul Augustin ne dezvăluie în ale sale *Confessiones* că, după ce

[1] Am tratat subiectul în *Bible et Liturgie*, pp. 76–96. Dar aici îl reiau cu exemple diferite.



s-a născut, mama i-a făcut pe frunte semnul crucii şi i-a dat puţină sare. Botezul a fost abia patruzeci de ani mai târziu!

Dar semnul crucii nu era folosit doar la botez. El juca un anumit rol în alte sacramente (Sfinte Taine) : în confirmarea cu Sfântul Mir, în Sfânta Taină a Maslului (la ungerea cea de pe urmă – *extrema unctio*) şi în Euharistie (Sfânta Taină a Împărtăşaniei). Mai mult chiar, creştinii îşi făceau semnul crucii înaintea principalelor ocupaţii din viaţa lor. De exemplu, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie : „Totul este înfăptuit prin cruce. Botezul e înfăptuit prin cruce (într-adevăr, trebuie să primeşti acea *sphragis*) ; punerea mâinilor se face prin semnul crucii. Fie că ne aflăm într-o călătorie, fie acasă, sau oriunde ne-am afla, crucea e o mare binefacere, o armură salvatoare, un scut inexpugnabil contra demonului“ (*Hom. Philip.*, III, 13).

Întâlnim aici ideea importantă potrivit căreia crucea îl apără pe cel botezat de demoni, făcându-l inviolabil şi punând demonii pe fugă. Numeroase relatări ale Sfinţilor Părinţi ilustrează acest lucru[2]. Mai ales semnul crucii îi face neputincioşi pe demonii ce apar în cultele păgâne. Prudenţiu ne povesteşte ce s-a întâmplat într-o zi când Iulian Apostatul aducea un sacrificiu zeiţei Hecate. Preotul care punea întrebări măruntaielor unei victime a pălit brusc şi a căzut la pământ : „Prinţul, înspăimântat de parcă îl vedea pe însuşi Cristos ameninţându-l şi învârtind fulgerul, îşi scoate diadema, păleşte, priveşte în juru-i să vadă dacă vreun copil botezat nu şi-a făcut semnul crucii pe frunte, tulburând astfel descântecele adresate lui Zoroastru“ (*Apotheosis*, 489–493). Lactanţiu explică tot aşa că prezenţa unui creştin însemnat cu acea *sphragis* împiedica oracolele şi haruspiciile (*Div. Inst.*, V, 27). Grigore Taumaturgul, intrând într-un templu păgân“, curăţă aerul îmbâcsit de miasme prin semnul crucii[3].

Crucea dobândeşte astfel valoarea de exorcism. Însemnată pe fruntea catehumenului, îndepărtează de la el pe demonul ce-l stăpânea. Tot aşa, după moarte, când sufletul creştin părăseşte corpul şi străbate atmosfera care este sălaşul demonilor, acea *sphragis*

---

[2] A se vedea *Bible et Liturgie*, ed. a doua, pp. 87–88.

[3] Grigore de Nyssa, *Viaţa lui Grigore Taumaturgul, P.G. 46*, I, 916 A.

făcută pe frunte îi îndepărtează, în timp ce sufletul nemarcat de pecete le cade pradă : „Aşa cum oaia fără păstor este la discreţia fiarelor, fiind pentru ele o pradă de-a gata, tot aşa şi sufletul care nu o are pe *sphragis* este la discreţia capcanelor demonului“[4], „O comoară nemarcată de acea pecete este la discreţia hoţilor, o oaie fără marcă (semn, pecete) este la discreţia capcanelor“[5].

Creştinii îşi fac nu numai semnul crucii pe frunte cu degetul cel gros, dar avem mărturii care atestă practicarea unor adevărate tatuaje. Tatuajul e cunoscut în cultele păgâne ale lui Dionysos sau Mithra. Se pare însă că-l regăsim şi la creştini în legătură cu semnul crucii. Este presupus de Sfântul Augustin pentru Africa. Acesta ne relatează că atunci când păgânii ies din amfiteatru, ei îi recunosc pe creştini după veşminte, după felul de a-şi tăia părul şi după fruntea lor[6]. Şi mai explicit încă vorbeşte diaconul Marcu (secolul al V-lea), în *Viaţa lui Porfiriu din Gaza* (82), despre trei copii căzuţi într-un puţ şi salvaţi miraculos pentru că purtau o cruce pictată în roşu pe frunte.

Vedem apărând, pe lângă semnul crucii pe frunte, semnul crucii pe faţă. Fac aluzie la aceasta *Odele lui Solomon* şi Iustin încă din secolul al doilea. Un desen în cărbune din hipogeul de pe Viale Manzoni din secolul al III-lea[7] arată acelaşi lucru. Mai este încă atestat în secolul al XIII-lea de către Lucas de Thuy. Însă se dezvoltă în paralel şi semnul mare, azi folosit în mod obişnuit, care se face de la frunte spre piept şi de la umărul stâng spre cel drept (cel puţin în Occident). Dar nu apare mai înainte de Evul Mediu timpuriu. E posibil să fi apărut mai devreme ca gest de binecuvântare sau de exorcizare.

Gest liturgic, semnul crucii apare şi ca simbol pe monumente, în fresce, pe basoreliefuri, în mozaicuri şi pe tot felul de obiecte. Apare încă din secolele al II-lea şi al III-lea în catacombe, fie sub forma crucii greceşti +, cât şi sub forma celei latineşti †. Însă creştinii regăseau crucea întruchipată în multe reprezentări care îi imitau

---

[4] Amphiloh, *Despre păcătoasă*, 1 ; P.G., 29, 62 B.

[5] Severian de Gabala, *Despre botez* ; P.G., *31*, 432 C.

[6] A se vedea H. Rondet, *La croix sur le front*, R.S.R., 42, (1954), p. 392.

[7] J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 94.

forma. Iustin, în secolul al II-lea, ne arată forma crucii reprezentată de catarg și vergeaua pânzei, de plug, de toporişcă, *(ascia)*, de însemne militare (*Apol.*, I, 55). Am văzut că anumite simboluri artistice aveau acest sens.

Semnul crucii evocă astăzi pentru noi spânzurătoarea pe care a fost bătut în cuie Cristos. Trebuie să ne întrebăm dacă aceasta este obârşia semnului crucii făcut pe frunte în prima comunitate creştină. Or, se pare că lucrurile nu stau aşa şi că la origine era un semn cu o altă semnificaţie. Vom observa, într-adevăr, că mai multe texte vechi apropie semnul crucii de litera *tau*, care în greacă avea forma T, ca de exemplu în *Epistola lui Barnaba* din secolul al II-lea (IX, 8) şi la Grigore de Nyssa în secolul al IV-lea. Textele au fost adunate de Hugo Rahner[8].

Apropierea dintre cruce şi *tau* se explică printr-o asemănare de formă, asemănare ce nu-i prea satisfăcătoare. Într-adevăr, litera *tau* din greacă are forma T, ceea ce nu corespunde semnului cruciform marcat pe frunte. Trebuie deci să căutăm altă explicaţie. Or, Părinţii Bisericii înşişi au amintit că în cartea lui Ezechiel se preveşteşte că membrii comunităţii mesianice vor fi marcaţi pe frunte cu semnul *tau*. Amintirea acestui text e prezentă în mediul evreiesc din vremea lui Cristos. Bunăoară esenienii, care pretindeau că formează comunitatea escatologică, purtau pe frunte semnul lui Ezechiel (*C.D.C.*, XIX, 19)[9].

Mai mult chiar : Sfântul Ioan, la rândul său, în *Apocalipsă* declară că cei aleşi vor fi însemnaţi pe frunte. Citim astfel că îngerul împiedică vătămările să distrugă lumea „până ce nu vom pecetlui pe frunţile lor, pe robii Dumnezeului nostru" (VII, 3). Mai departe vizionarul vede 144 000 de persoane „care aveau numele Lui (= al Mielului) şi numele Tatălui Lui scris pe frunţile lor" (XIV, 1). Or această pecete (*sphragis*), care este Numele Tatălui, e semnul lui Ezechiel. Într-adevăr, *tau* ebraic, care este ultima literă a alfabetului, îl desemnează pe Dumnezeu, cum în greacă este *omega*. Pe

[8] *Das mystische Tau*, *„Zeitschr. Kath. Theol."*, 75 (1953), pp. 386-410.

[9] A se vedea Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957, pp. 101-102.

alocuri, aşa cum a demonstrat Lampe[10], ritul descris de Ioan se referă la o folosire legată de botez.

Se pare deci că primii creştini erau însemnaţi pe frunte cu un *tau* ce desemna Numele lui Iahweh. Asta ridică însă două întrebări. Prima : nu regăsim oare aceeaşi dificultate, şi anume – *tau* nu are forma unei cruci? Dar tocmai aceasta dificultate, aparentă e o confirmare. În vremea lui Cristos, în alfabetul ebraic, *tau* putea fi reprezentat prin semnul + sau semnul X. Sub această formă îl întâlnim în osuarele palestiniene din secolul I al erei noastre, unde e posibil să avem cea mai veche reprezentare creştină a Crucii[11]. Ea desemna Numele de Iahweh.

Rămâne a doua dificultate. De ce oare creştinii ar fi fost însemnaţi cu un semn reprezentând Numele de Iahweh? Tocmai expresia „a purta Numele (Domnului)" apare frecvent într-un vechi text creştin aflat sub influenţă evreiască, *Păstorul* lui Hermas, pentru a desemna botezul : „Dacă îi porţi Numele, fără a avea virtutea-i, degeaba îi vei purta Numele. Pietrele aruncate sunt cei ce i-au purtat Numele fără a îmbrăca haina fecioarelor" (*Sim.*, IX, 13, 2). Sensul se dovedeşte limpede : cel ce botezat fiind nu se sfinţeşte, nu poate fi mântuit.

Expresia „a purta Numele" apare în acest pasaj şi în altele însemnând faptul de a fi pecetluit cu semnul *tau* pe frunte, adică tocmai cu semnul crucii. Dinkler ne-a dat o interesantă verificare[12]. Se pare că expresia trebuie cu adevărat să fie apropiată de cea pe care o găsim în Evanghelie. *Luca*, într-adevăr, în loc de formula lui *Matei* : „Şi cel ce nu-şi ia crucea şi nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine" (X, 38), scrie : „Şi cel ce nu-şi *poartă* crucea sa şi nu vine după Mine, nu poate să fie ucenicul Meu" (XIV, 27). Această formulă poate să fie o aluzie liturgică la crucea însemnată pe frunte.

Doar că rămâne straniu acest obicei creştin de a însemna cu semnul ce desemnează Numele lui Iahweh. Asta înseamnă să uităm

---

[10] *The Seal of the Spirit*, pp. 16-18.

[11] A se vedea B. Bagatti; *art. cit.*, p. 4.

[12] *Jesu Wort vom Kreuztragen*, în *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, pp. 120-128.

că, pentru comunitatea creştinească primitivă, Numele care, în *Vechiul Testament,* desemnează arătarea lui Dumnezeu în lume în concurenţă cu Cuvântul vorbit, era o desemnare a lui Cristos drept Cuvântul întrupat al lui Dumnezeu[13]. Tomai acest fapt îl găsim în *Păstorul* lui Hermas, dar şi în *Didahè*, unde citim : „Ţie Îţi mulţumim, Tată Sfânt, pentru al Tău Nume Sfânt pe care l-ai făcut să sălăşluiască în inimile noastre" (X, 2-3). Or aici Numele, aşa cum a arătat Peterson[14], desemnează Cuvântul. Şi mai explicită încă este *Evanghelia Adevărului,* această omilie din secolul al II-lea, străbătută de teologie iudeo-creştină, pe care tocmai au editat-o H. -Ch. Puech, G. Quispel şi M. Malinine : „Or Numele Tatălui este Fiul" (38, 5)[15].

Se poate deci considera ca sigur faptul că semnul crucii cu care erau însemnaţi primii creştini reprezenta pentru ei Numele Domnului Dumnezeu, adică Cuvântul, şi însemna că erau închinaţi Lui. În mediu grecesc, această simbolică devine de neînţeles şi de aceea crucea este altfel interpretată. Sub forma +, ea a fost considerată ca o reprezentare a instrumentului de tortură a lui Cristos ; sub forma X, ea a fost luată drept prima literă din cuvântul $\chi(\rho\iota\sigma\tau\acute{o}s)$. Dar ideea fundamentală rămâne aceeaşi : este vorba de închinarea celui botezat lui Cristos.

Până aici am luat în considerare semnul crucii, în liturghie şi pe monumentele figurative, sub forma sa cea mai simplă, aceea a crucii greceşti. Dar se ştie că el a luat cu timpul, mai cu seamă în arheologie, forme mai complicate. Vom găsi un studiu în acest sens în articolul *Croix* din *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, redactat de Dom Leclercq, sau în articolul d-lui Sulzberger : *Le symbole de la croix*, în „*Byzantion*", 2 (1925), pp. 356-383. Aş vrea doar să atrag atenţia asupra unei reprezentări puţin cunoscute, care e foarte veche şi care prezintă interesul de a uni crucea cu Numele lui Isus – cu mult înainte ca Isus să fie reprezentat crucificat.

---

[13] Dezvolt această idee mai pe larg în lucrarea *La Théologie du judéo-christianisme*, pp. 199-216.

[14] *Didahè, cap. 9 şi 10, E.L.,* 58 (1944), p.13.

[15] Zürich, 1956.

Putem observa mai întâi că legătura crucii cu Numele lui Isus apare la o dată străveche într-un pasaj interesant din *Epistola lui Barnaba*. E vorba de interpretarea numărului 318, care este cel al slujitorilor lui Avraam. Autorul dă următoarea explicaţie : „18 se scrie printr-un iota care valorează 10 şi un êta care valorează 8 : aveţi aici IH (*σοῦς*)" (IX, 8). Apoi continuă explicând că 300 se scrie prin *tau*, care este crucea. Astfel 318 desemnează atît crucea, cât şi Numele lui Isus. Avem aici în privinţa lui Isus o primă formă a semnului IHS, care va fi atât de des reprodus şi care reprezintă primele trei litere din IH (*σοῦς*).

Dar Numele lui Isus avea într-o epocă arhaică alt simbol, litera *waw*. Într-adevăr, numele e compus în greacă din şase litere, or litera *waw* este a şasea din alfabetul grec arhaic. Apoi a şi dispărut din alfabet. Dar a ajuns să se substituie unor numere din lista numerelor. Asupra acestei proprietăţi ciudate gnosticii făceau diverse speculaţii. Se pare că şi aici e vorba de un fond iudeo-creştin. Dl. Dupont-Sommer ne-a arătat că pe o lamelă aramaică creştină litera *waw* reprezenta Numele lui Dumnezeu, adică pe Cristos[16].

Or, printre monogramele lui Cristos, cunoaştem una în care litera *waw* este asociată crucii. Monograma se află la Sfântul Ieronim[17]. Acesta, descriind o monogramă semănând cu Ӝ, semn bine cunoscut, începând din secolul al III-lea, dă explicaţia următoare : în sensul la care se gândeşte el, ramura ce coboară de la stânga la dreapta are forma lui *waw*, în timp ce celelalte două ramuri seamănă cu *apexul* şi cu *iota*, figură tradiţională a crucii. Se ajunge astfel la semnul Ӝ. Dar şi mai interesantă se dovedeşte interpretarea pe care o dă Ieronim acestui semn, văzând în el pe *waw* unit crucii. E aproape sigur că *waw* desemnează aici Numele lui Isus.

Faptul e cu atât mai sigur, cu cât forma astfel obţinută evocă imediat una din figurile celebre care unesc pe Cristos şi crucea, aceea a şarpelui de aramă înălţat pe un stâlp, în pustiu. Această figură e propusă de însuşi Cristos în *Sfânta Evanghelie după Ioan* :

---

[16] *La doctrine gnostique de la lettre waw*, Paris, 1946, p. 34.

[17] A se vedea G. Morin, *Hieronymus de Monogrammate*, *Rev. Ben.*, 2, (1903), pp. 232-233.

„Şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului“ (III, 14). Or şarpele are forma lui *waw*. În privinţa stâlpului care-l sprijină, Iustin însuşi îi dădea forma unei cruci (*I Ap.*, LX, 3).

Sfinţii Părinţi ai Bisericii menţionează frecvent acestă figură, a cărei provenienţă din *Noul Testament* îi dădea o autoritate specială. În acelaşi timp însă, ea a iscat şi dispute. Cum putea fi Cristos reprezentat de un şarpe? Avem un ecou al acestei mirări în *Viaţa lui Moise* de Grigore de Nyssa (II, 271–277). Înţelegem bine de ce s-au căutat justificări pentru această reprezentare. Una dintre cele mai simple era de a arăta în şarpe forma literei *waw*, ca simbol al Numelui lui Cristos. Înrudirea dintre forma lui *waw* şi cea a şarpelui fusese unul din motivele ce conferiseră literei un caracter sacru, aşa cum observă Dl. Dupont-Sommer[18]. Ceea ce el stabileşte pentru *waw* ebraic rămâne adevărat şi pentru *digamma* grecesc. Chiar şi aici regăsim, dincolo de interpretările greceşti, fondul antic al creştinismului aramaic. Iar prezenţa acestui semn pe osuarele iudeo-creştine din Palestina constituie o strălucită confirmare[19].

O concluzie se degajă din aceste observaţii. La origine, semnul crucii a apărut nu ca o aluzie la Patimile lui Cristos, ci ca o desemnare a Slavei sale divine. Dar când semnul se va referi la crucea pe care a murit Cristos, aceasta va fi considerată ca expresie a puterii divine ce acţionează prin moarte ; iar cele patru braţe ale crucii vor apărea ca simbolul caracterului cosmic al acţiunii sale mântuitoare.



[18] *Op. cit.*, p. 72.

[19] B. Bagatti, *art. cit.*, p. 4.

Texte vechi citate în cuprinsul lucrării

Sf. AMBROZIE al Milanului (c. 340–397)
Sacram. : *De Sacramentis* (Despre sacramente)
De Helia et jejunio: (Despre Ilie şi post)
Exp. Luc. : *Expositio evangelii secundum Lucam* (Expuneri despre Luca)
Myst. : *De mysteriis* (Despre mistere)

ASTERIOS SOFISTUL (sec. IV)
Hom. Psalm. : *Homeliae in Psalmos* (Omilii cu privire la Psalmi)

Sf. AUGUSTIN (354–430)
En. Psalm. : *Enarrationes in Psalmos* (Comentarii la Psalmi)
Epist. : *Epistulae* (Scrisori)
Tract. John. : *In evangelium Johannis Tractatus* (Tratat despre Evanghelia Sfântului Ioan)

Sf. IOAN CASSIAN (c. 360–435)
Coll. : *Collationes* (Conferinţe)

CLEMENT ALEXANDRINUL (c. 150–c. 215)
Exc. Theod. : *Excerpta Theodoti* (Extrase din Theodot)
Ped. : *Paedagogus* (Pedagogul)
Protrept. : *Protrepticus* (Protreptic) „Cuvânt de îndemn către eleni"
Quis dives : *Quis dives salvetur?* (Care bogat se va mântui?)
Strom. : *Stromateis 1–6* (Stromate)

CONSTITUŢII APOSTOLICE
Const. apost.: (Constitutiones apostolicae)

Sf. CIPRIAN AL CARTHAGINEI (c. 200–258)
Epist. : *Epistulae* (Epistole)
Test. : *Ad Quirinum testimonia adversus Judaeos* (Mărturii contra iudeilor adresate lui Quirinus)

Sf. CHIRIL AL IERUSALIMULUI (313–386)
Cat. : *Catecheses* (Cateheze)
Paral. : *Homilia in paralyticum ad piscinam jacentem* („Despre paraliticul de la Scăldătoarea Vitezda")
Procatech. : *Procatechesis* (Procateheze)

DIDIM ORBUL (c. 315–398)
Com. Psalm. : *Commentarius in Psalmos* (Comentariu la Psalmi)
Trin. : *De Trinitate* (Despre Sfânta Treime)

Sf. EPIFANIU (c. 315–403)
Pan. : *Panarion seu Adversus Lxxx haereses* („Cutia cu doctorii" sau „Contra tuturor ereziilor")

Sf. EFREM SIRUL (c. 306–373)
Hymn. Ephiphan. : *(Imn despre Epifanie)*
Hymn. Parad. : *(Imn despre Rai)*, ed. Beck

EUSEBIU DE CEZAREEA (c. 265–340)
Com. Psalm. : *Commentarius in Psalmos* (Comentariu la Psalmi)
Hist. Eccl. : *Historia Ecclesiastica* (Istoria bisericească)
Onom.: *„Onomastikon" sau „Dicționar al locurilor din Biblie"*
Prep. Ev. : *Preparatio Evangelica* (Pregătirea evanghelică)

EUTROPIU
De solstit. et aequinoct. : *De solstitio et aequinoctio* (Despre solstițiu și echinocțiu)

FILON DIN ALEXANDRIA (c. 13 a. Chr. – c. 54 p. Chr.)
Her. : *Quis rerum divinarum heres sit* („Despre moștenitorul lucrurilor divine")
Opif. : *De Opificio Mundi* (Despre Creație)
Praem.: *De praemiis et poenis* (Despre recompense și pedepse)
Quaest. Ex. : *Quaestiones et Solutiones in Exodum* („Problematica Ieșirii")
Quaest. Gen. : *Quaestiones et Solutiones in Genesis* („Problematica Facerii")
Spec. Leg. : *De specialibus legibus* (Despre legile speciale)
Vit. Mos. : *De vita Mosis* (Despre viața lui Moise)

GRIGORE DIN ELVIRA (sec. IV, m. 392)

De fide orth. : *De fide orthodoxa* (Despre credința ortodoxă)
Tract. : (Tratate)

Sf. GRIGORE DE NAZIANZ (c. 335–c. 390)
Or. : *Orationes* (Predici)

Sf. GRIGORE DE NYSSA (c. 335–394)
In cant. : *In Canticum Canticorum* (Despre Cântarea Cântărilor)
De an. et resurr. : *De anima et resurrectione* (Despre suflet şi înviere)
In Bapt. : *In Baptismum Christi* (Despre Botezul lui Cristos)
Virg. : *De virginitate* (Despre feciorie)
Beat. : *Orationes de Beatitudinibus* („Despre Fericirile din Predica de pe munte")

HERMAS (sec. II)
Mand. : *Mandata* (Precepte)
Sim. : *Similitudines* (Parabole, Asemănări)

Sf. HIPOLIT (c. 170–235)
Laud. Bas. : *(Discursul funebru al lui Vasile)*
Ben. d'Is et de Jac. : *Bénédiction d'Isaac et de Jacob* (Binecuvântarea lui Isaac şi a lui Iacob)
Com. Dan. : *(Comentariu la Daniel)*
Com. Cant. : *(Comentariu la Cântarea Cântărilor)*
Elench. : *Refutatio omnium haeresium sive philosophoumena* (Respingerea tuturor ereziilor)

Sf. IGNAȚIU AL ANTIOHIEI († 170)
Eph. : *Epistula ad Ephesios* (Episola către Efeseni)
Philad. : *Epistula ad Philadelphios* (Epistolă către Filadelfieni)
Trall. : *Epistula ad Trallianos* (Epistola către Tralieni)

Sf. IRINEU DIN LYON (c. 130–202)
Adv. haer. : *Adversus haereses* (Împotriva ereticilor)
Dem. : *Démonstrations de la prédication évangélique* (Demonstrări ale predicației evanghelice)

Sf. IOAN GURĂ DE AUR (c. 344–407)
Hom. Elia. : *In Eliam prophetam* (Omilie la Ilie Profetul)
Hom. Philip. : *In Philippenses* (Omilie la Epitstola către Filipeni)

Sf. IERONIM (c. 347–419)
Com. Is. : Commentarius in Isaia propheta (Comentariu la Isaia)
Com. Mth. : Commentarius in evanghelium Matthaei (Comentariu la Matei)
Com. Zach. : Commentarius in Zachariam prophetam (Comentariu la Zaharia)

PSEUDO-IERONIM
Com. Marc. : Commentarius in evangelium Marci (Comentariu la Marcu)

IULIAN APOSTATUL (331–363)
Disc. : Discours (Discursuri)

Sf. IUSTIN MARTIRUL (c. 100–c. 165)
I Apol. : I Apologia (Prima Apologie)
Dial. : Dialogus („Dialogul cu Trifon“)

LACTANȚIU (c. 250–c. 325)
Div. Inst. : Divinae Institutiones (Instituțiile divine)

MAXIM DIN TORINO (c. 380–c. 465)
Hom. : Homiliae (Omilii)

MAXIM DIN TYR (sec. II)
Disc. : Dissertationes (Discursuri)

Sf. METODIU DIN OLIMP (?–311)
Conv. : Symposium seu Convivium virginum („Banchetul celor zece fecioare“)
Res. : De resurrectione mortuorum (Despre învierea morților)

Sf. NIL ASCETUL (?–c. 430)
Monast. exercit. : Liber de monastica exercitatione (Carte despre exercitarea monahală)

Sf. OPTATUS DIN MILEVI (sec. IV)
Schism. Donat. : De schismate donatistarum (c. 366) (Despre schisma donatiștilor)

ORACOLE SIBILINE
Or. Sib. : (Oracula Sibyllina, sec. II–III)

ORIGENE (c. 185–c. 253)
Com. Joh. : Comentarii in Johannem (Comentariu la Ioan)
Contr. Cels. : Contra Celsum (Contra lui Celsus)
De Or. : De oratione (Despre rugăciune)
Hom. Ezech. : Homiliae in Ezechielem (Omilie despre Iezechiel)
Hom. Num. : Homiliae in Num. (Omilie despre Numeri)

PSEUDO-CLEMENT (sec. III–IV)
Hom. : Homiliae (Omilii)
Rec. : Supplementum ad Recognitiones Clementinas (Recunoaşteri)

PSEUDO-PLUTARH (sec. I–II)
Vit. Homer. : De vita et poesi. Homeri (Viaţa lui Homer)

TACITUS (c. 55–c. 118)
Hist. : Historiae (Istorii)

TARŢIAN ASIRUL (c. 120–c. 173)
Disc. : (Discursuri)

TERTULLIAN (c. 155–c. 222)
Adv. Jud.: Adversus Judaeos (Contra iudeilor)
Anim. : De anima (Despre suflet)
Bapt. : De baptismo (Despre Botez)
De idol. : De idololatria (Despre idolatrie)

TEODORET AL CYRULUI (386–458)
Quaest. Ex. : Quaestiones in Exodum (Problematica Ieşirii)

Sf. ZENON DIN VERONA (sec. IV, episcop între 362–371)
Tract. : Tractatus (Tratate)

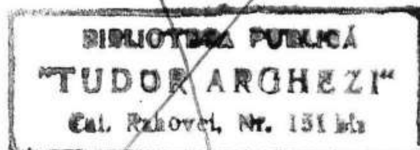
SIGLELE REVISTELOR
LUCRĂRI DE REFERINȚĂ ȘI COLECȚII

A.C.	Antike und Christentum
B.K.V.	Bibliothek der Kirchenvätern
C.B.O.	Catholic Biblical Quaterly
C.D.C.	Documentul de la Damasc
C.R.A.I.B.L.	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres
C.S.E.L.	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
D.A.C.L.	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
D.A.G.R.	Dictionnaire des antiquités grecques et romaines
D.S.D.	Manual de disciplină (Statutul comunității)
D.S.H.	Midraș la Cartea lui Habacuc
D.S.S.	Dead Sea Scrolls
D.S.T.	Culegere de Imnuri
D.S.W.	Războiul fiilor luminii contra fiilor întunericului
E.L.	Ephemerides liturgicae
E.T.	Evangelische Theologie
E.T.L.	Ephemerides theologicae lovanienses
F.H.H.	Fragmenta Historicorum Graecorum
G.C.S.	Griechische christliche Schriftsteller
H.T.R.	Harvard Theological Review
J.B.L.	Journal of Biblical Literature
J.T.S.	Journal of Theological Studies
M.D.	Maison-Dieu
M.G.W.J.	Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft der Judentums
N.T.S.	New Testament Studies
P.E.Q.	Palestine Exploration Quaterly
P.G.	Patrologia greacă (ed. Migne)
P.L.	Patrologia latină (ed. Migne)

P.O.	Patrologia orientală
IQ. Ben.	Culegere de Binecuvântări din grota I de la Qumrân
IQ. Test.	Testimonia din grota I de la Qumrân
IV Q Flor.	Florilegiu din grota IV de la Qumrân
R.B.	Revue biblique
R.E.G.	Revue des études grecques
R.O.C.	Revue de l'Orient chrétien
R.S.R.	Recherches de Science religieuse
R.T.	Revue thomiste
S.D.B.	Supplément du Dictionnaire de la Bible
S.C.	Sources chrétiennes
T.W.N.T.	Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament
T.Z.	Theologische Zeitschrift
V.C.	Vigiliae Christianae
V.D.	Verbum Domini
Z.K.T.	Zeitschrift für Katholische Theologie
Z.R.G.G.	Zeitschrift für Religions uns Geitesgeschichte

Textele care compun acest volum au apărut în următoarele reviste : I, La palme et la couronne (Ramura de palmier şi coroana) ; *Irénikon,* 31 (1958), p. 19–40 ; – II, La vigne et l'arbre de vie (Viţa de vie şi pomul vieţii) : *Mélanges Hugo Rahner,* Desclée, 1961 ; – III, L'eau vive et le poisson (Apa vie şi peştele) : *Revue de sciences religieuses,* 33 (1958), pp. 1–12 ; IV, Le navire de l'Eglise (Corabia Bisericii) : inedit ; – V, Le char d'Élie (Carul lui Ilie) : *Sciences ecclésiastiques,* 10 (1958), pp. 127–138 ; – VI, La charrue et la hache (Plugul şi toporul) : *Recherches de sciences religieuses,* 42 (1954), pp. 193–204 ; – VII, L'étoile de Jacob (Steaua lui Iacob) : *V. C.,* II (1957), pp. 121–138 ; – VIII, Les douze apôtres et le zodiaque (Cei doisprezece Apostoli şi zodiacul) : *V. C.,* 13 (1959), pp. 14–21 ; – IX, Le signe du tav (Semnul lui *tau*) : *Table ronde,* 120 (déc. 1957), pp. 32–38.

CUPRINS



ISBN 973-9244-22-X

Redactor : **Ion Nicolae Anghel**
Tehnoredactor : **Erika Diószegi**

Bun de tipar : 10.03.1998
Apărut : 1998
Coli de tipar : 8,75

Tiparul executat sub cda nr. 288/1997
la Imprimeria de Vest R.A., Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105,
ROMÂNIA



TRADUCERI APĂRUTE LA EDITURA „AMARCORD“

Nikolai Berdiaev : **Împărăția Spiritului și Împărăția Cezarului**
Ioan Scărarul : **Scara Raiului** (ediția I : 1994 ; ediția a II-a : 1997)
C. G. Jung/K. Kerényi : **Copilul divin. Fecioara divină. Introducere în esența mitologiei**
Joseph de Maîstre : **Istorie și masonerie**
Michel Philippe Laroche : **Un singur trup. Aventura mistică a cuplului**
Gabriel Marcel : **Jurnal metafizic**
Annick de Souzenelle : **Simbolismul corpului uman**
Jean Levi : **Funcționarii divini. Politică, despotism și mistică în China antică**
Peter Brown : **Cultul Sfinților**
Georges Gusdorf : **Mit și metafizică**
Bossuet : **Panegirice**
Patrick Chamoiseau : **Texaco** (roman)
Marie-Madeleine Davy (și colab.) : **Enciclopedia doctrinelor mistice**, vol. I
Vergilius : **Bucolice • Georgice** (traducere : G. I. Tohăneanu)
Alain de Libera : **Mistica renană. De la Albert cel Mare la Meister Eckhart**
Vladimir Soloviov : **Drama vieții lui Platon**

ÎN CURS DE APARIȚIE

Carmen Bernand, Serge Gruzinski : **Despre idolatrie. O arheologie a științelor religioase**
Alain de Libera : **Cearta universaliilor. De la Platon până la sfârşitul Evului Mediu**
Simone de Beauvoir : **Puterea vârstei**
Grigore cel Mare : **Dialoguri despre moarte**
Georges Balandier : **Antropologie politică**
Søren Kierkegaard : **Scrieri, vol. I (Conceptul de anxietate)**

ÎN PREGĂTIRE

Abatele Brémond : **Rugăciune şi poezie**
Pierre Teilhard de Chardin : **Mediul divin**
Grigore de Nyssa : **Viaţa Sfintei Macrina**
Marie-Madeleine Davy (şi colab.) : **Enciclopedia doctrinelor mistice,** vol. III–IV
Jean Beaufret : **Cursuri de filosofie (De la Platon la Heidegger),** 2 volume
Georges Vigarello : **Istoria violului, secolele XVI–XX**